Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

Hohen theologischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Wilhelm Mundle

aus Stuttgart.

Marburg i. Hessen

Buchdruckerei Chr. Schaaf ◦ Ceesem ◦ Druck wissenschaftl. Werke

1919

Von der Theologischen Fakultät der Universität Marburg
als Dissertation angenommen im W.-S. 1917/18.

Meinen Eltern

Literatur.

R. Simon, Histoire critique des principaux commentateurs du nouveau testament 1693.

J. Langen, De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum, qui Augustini nomine feruntur, scriptore dissertatio. Bonner Programm 1880.

Marold, Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung. Ztschr. für wissenschaftliche Theologie XXVII, 1884 S. 415 ff.

Arnold, Art. „Ambrosiaster" PRE³ Bd. I 1896 Erg.-Bd. XXIII 1913.

G. Morin. l'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase. Revue d'histoire et de la littérature religieuses IV 1899 S. 97 ff.

A. E. Burn, The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew. Expositor 1899 II S. 368 ff.

Th. Zahn, Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak. Theol. Literaturblatt 1899 S. 313 ff.

G. Morin, Hilarius l'Ambrosiaster. Revue Bénédictine XX 1903 S. 113 ff.

A. Souter, A new view about Ambrosiaster. Expositor 1903 I S. 442 ff.

F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens. Revue d'histoire et de la littérature religieuses VIII 1903 S. 417 ff.

A. Souter, Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner anecdoton. Journal of theological Studies V 1903/4 S. 608 ff.

A. Souter, A Study of Ambrosiaster (Texts and Studies VII 4) 1905.

Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1905 S. 674 ff.

Wittig, Der Ambrosiaster Hilarius. Kirchengeschichtl. Abhandlgen hrsg. v. Sdralek. IV 1906.

Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1906 S. 550 f.

Wittig-Schwierholz-Zeuschner-Scholz, Ambrosiasterstudien. Kirchengesch. Abhandlungen, hrsg. v. Sdralek, VIII 1909.

H. Brewer, Zeitschrift für katholische Theologie Bd. XXXVII 1913 S. 214ff.

G. Morin, Etudes, textes, découvertes. Anecdota Maredsolana. Seconde série tome 1er 1913 S. 8f, 502.

G. Morin, Qui est l'Ambrosiaster. Revue Bénédictine XXXI 1914 S. 1ff.

A. Souter, The identity of Ambrosiaster. A fresh suggestion. Expositor 1914 I S. 224f.

(Für weitere Literaturangaben sei auf Souter, Study S. 11 und Arnolds Artt. PRE^3 Bd. I und Erg.-Bd. XXIII verwiesen.)

Die Zitate aus Ambrosiaster sind nach [illegible] Ausgabe von Migne, Patrologia series Latina (SL) 17, Paris 1879 gegeben. Um dem Leser die Benutzung anderer Ausgaben zu ermöglichen, werden bei den Zitaten die erklärten Stellen der paulin. Briefe (z. B. „zu Rm. 1_1") usw. genannt.

I.

Abfassungszeit, Verfasser und Überlieferung des sog. Ambrosiaster.

Der Kommentar zu den paulinischen Briefen, den man heute als Ambrosiaster zu bezeichnen pflegt, ist zweifellos ein Werk aus der zweiten Hälfte des vierten nachchristlichen Jahrhunderts. Diese Erkenntnis darf heute als Gemeingut der wissenschaftlichen Forschung bezeichnet werden; das Urteil von J. Th. Plitt, der in der zweiten Auflage von Herzogs Realenzyklopädie den Ambrosiaster für ein „um das Jahr 800 vollendetes, wertvolles und interessantes Sammelwerk" erklärt hatte, „dessen älteste Bestandteile bis zum Jahre 380 hinaufreichen" und „in welches vieles aus Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus aufgenommen wurde", hat heute nur mehr den Wert eines Kuriosums[1]). Gewiß sind Interpolationen aus andern Schriftstellern nachweisbar und es ist möglich, daß genauere Untersuchung, vor allem auch des handschriftlichen Materials, uns noch den einen oder anderen Abschnitt als späteres Einschiebsel wahrscheinlich macht, aber im großen und ganzen kann kein Verständiger an der Einheitlichkeit und Ursprünglichkeit eines so originellen Werkes zweifeln.

Es geht nun aus einzelnen gelegentlichen Bemerkungen hervor, daß Ambrosiaster in der Zeit von 370/80 entstanden sein muß, vgl. z. B. zu II. Thess. 2 7, I. Tim. 3 15; und die Gesamthaltung des Werkes, das Interesse an den

1) vgl. PRE², Artikel „Ambrosiaster".

christologischen Streitigkeiten und das völlige Unberührtsein von der augustinisch-pelagianischen Kontroverse, sowie die Benützung eines vorhieronymianischen Bibeltextes weisen übereinstimmend in diese Zeit, sodaß auch für Langen, der — ohne durchschlagenden Grund — die Bemerkung zu I. Tim. 3 15 *ecclesia . . ., cuius hodie rector est Damasus* gestrichen hat, außer Frage steht, daß der Verfasser des Ambrosiaster ein Zeitgenosse des Papstes Damasus gewesen ist.

Damit ist aber unser Wissen um die Entstehung dieses — nach dem Urteil aller Kenner bedeutenden — Werkes zu Ende; denn auf die Frage, wer diesen uns anonym unter den Werken des Ambrosius überlieferten Kommentar[1]) geschrieben hat, ist bis heute keine restlos befriedigende Antwort zu geben Daß Ambrosius selbst nicht Verfasser dieser Auslegung der paulinischen Briefe sein kann, bedarf seit Erasmus keines Beweises mehr; zu sehr ist Ambrosiaster von den echten Werken des Ambrosius in jeder Richtung verschieden, um als Erzeugnis seiner Feder gelten zu können; dazu kommt, daß die Tradition der Abfassung durch Ambrosius erst hundertsiebzig Jahre nach seiner mutmaßlichen Entstehungszeit durch Cassiodor bezeugt wird und deshalb an und für sich nicht allzugroße Beachtung verlangen kann. Daneben scheint es aber noch eine andere Tradition gegeben zu haben, die einen Hilarius zum Autor des Kommentares macht; irische Kollektaneen[2]) und der Katalog von Bobbio[3]) sowie das Zeugnis Augustins[4]) sind hierfür geltend gemacht worden. Was Augustin betrifft, so hat er wohl Hilarius

---

1) Es empfiehlt sich, die Bezeichnung des Kommentars als Ambrosiaster, die dem oben angegebenen Umstand ihre Entstehung verdankt, der Einfachheit halber auch auf den Verfasser zu übertragen.

2) Zimmer, Pelagius in Irland (1901) S. 117 ff.

3) Souter, Expositor VI. Serie vol. VII (1903) S. 152.

4) *contra duas epistulas Pelagianorum IV 4.*

von Poitiers — gewiß zu Unrecht — für den Verfasser unseres Kommentars oder genauer der Stelle Rm. 5_{12} gehalten, aber das könnte auf einer Verwechslung beruhen; im Ernste kommt Hilarius von Poitiers kaum in Betracht, da die ganze Art seiner Exegese von der des Ambrosiaster nicht minder verschieden ist als die des Ambrosius; auch ist Hilarius bereits 366/7, zur Zeit des Regierungsantritts des Damasus, gestorben. Bei diesem Sachverhalt kann uns auch die Tradition, daß ein Hilarius Verfasser des Ambrosiaster gewesen ist, wenig helfen, denn die sonstigen aus der Zeitgeschichte bekannten Träger dieses Namens sind viel zu wenig greifbare Individualitäten, als daß man ihnen mit einiger Wahrscheinlichkeit die Abfassung des Ambrosiaster zuschreiben könnte. Die Tatsache, daß Hieronymus keine Kenntnis dieses hochbedeutenden Werkes verrät, ist doppelt merkwürdig, wenn, was sehr wahrscheinlich ist, bereits Pelagius von ihm abhängig sein sollte[1]).

In Kürze sei hier über die verschiedenen Versuche, den Verfasser des Ambrosiaster ausfindig zu machen, Bericht erstattet. Im Jahre 1880 hat Langen[2]) den luziferianischen Diakon Faustinus mit dem Ambrosiaster identifizieren wollen, aber zwingende Beweismomente für diese These wird man vergeblich suchen; die Tatsache, daß Faustinus, der Gegner des Damasus, den Satz *ecclesia ..., cuius hodie rector est Damasus* nicht hätte schreiben können, zwingt den Vertreter jener Anschauung, diese Bemerkung als spätere Glosse zu streichen, wiewohl sich

1) Man vergleiche die Erklärung von I. Kor. 9_{9}, die so übereinstimmend ist, daß die Annahme literarischer Abhängigkeit des einen vom andern unvermeidlich wird. Der Abhängige kann natürlich nur Pelagius sein. Auch sonst finden sich überraschende Parallelen bei beiden Autoren.

2) Langen, De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum qui Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio. Bonn. Progr. 1880.

kein sachlicher Grund gegen sie geltend machen läßt; kein Wunder, wenn das auf solche Weise gewonnene Ergebnis bei anderen Forschern keinen Beifall findet.

So hat denn Marold[1]) die Ausführungen Langens bestritten, ohne der von ihm abgelehnten These des Bonner Altkatholiken eine andere entgegenzusetzen. Erst im Jahre 1899 nahm der Benediktiner G. Morin die Suche nach dem Verfasser des Ambrosiaster wieder auf[2]). Nach seiner Annahme wäre der Ambrosiaster das Werk eines jüdischen Konvertiten Isaak, der in den Parteikämpfen, die sich um die Person des Damasus drehten, eine offenbar nicht ganz einwandfreie Rolle gespielt hat und nach Spanien verbannt wurde, wo er vom Christentum wieder abgefallen sein soll. Diesem Juden wird die fides Isatis[3]) zugeschrieben, ein von dem Jesuiten Sirmond 1630 zuerst veröffentlichter Traktat, und aus der sprachlichen Verwandtschaft dieses Stückes mit den Werken des Ambrosiaster schloß Morin auf die Identität der Verfasser. Aber abgesehen davon, daß die Autorschaft des Juden Isaak für die „fides Isatis“ nur eine nicht sicher zu begründende Vermutung ist, hält Morin selbst die sprachlichen Beweise jetzt nicht mehr für zwingend; außerdem hat H. Brewer[4]) an Hand zahlreicher Stellen nachgewiesen, daß Ambrosiaster sich zu den Heidenchristen rechnete, also nicht wohl jüdischer Konvertit gewesen sein kann. So dürfte auch diese Hypothese, der seinerzeit viel Beifall, unter anderm von Th. Zahn[5]) gezollt worden ist, heute als erledigt gelten.

---

1) Marold, Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung. Ztschr. f. wiss. Theologie XXVII (1884) S. 415ff.

2) Revue d'histoire et de la littérature religieuses 1899: L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac.

3) vgl. die Ausgabe von Zeuschner, „Ambrosiasterstudien“ Nr. 3, Kirchengesch. Abhandlungen, hrsg. v. Sdralek, Bd. 8 (1909).

4) Zeitschr. f. kathol. Theologie Bd. 37 (1913) S. 214ff.

5) Theol. Literaturbl. (1899) S. 313ff. Kommentar zum Römerbrief (1910) S. 24.

Im Jahre 1903 hat Morin seine Hypothese von 1899 zugunsten einer anderen zurückgezogen[1]). Diesmal soll es der Senator Decimus Hilarius Hilarianus sein, der der Ehre gewürdigt wird, als Autor des Ambrosiaster gelten zu dürfen. Den Namen dieses Hilarius glaubte man auf der Inschrift Corp. Inscr. Lat. VIII 1219 ergänzen zu dürfen, und diese Persönlichkeit wurde von Seeck Mon. Germ. auct. antiqu. VI, CXXIX mit dem von Hieronymus epist. 54 u. 56 erwähnten Vater einer Furia und Gatten einer Frau mit Namen Titiana identifiziert, der möglicherweise Hilarius geheißen hat. Da aber in der erwähnten Inschrift vielleicht gar nicht Hilarius, sondern Hesperius zu ergänzen ist[2]), so ist diese ganze Kombination und mit ihr die darauf gebaute Hypothese Morins hinfällig, zumal für diese sich nichts weiter geltend machen ließ als die ziemlich belanglose Tatsache, daß der Senator den von einem Teil der Tradition für den Verfasser des Ambrosiaster überlieferten Namen Hilarius gehabt hat, der in jener Zeit nicht ganz selten gewesen ist.

Auf die etwas romanhaft anmutenden Aufstellungen von Wittig[3]) und Schwierholz[4]), die durch eine Reihe kühner Kombinationen zwischen Morins Hypothese von dem bekehrten Juden und der Tradition, daß der Verfasser des Ambrosiaster den Namen Hilarius getragen habe, zu vermitteln suchen, sei hier nicht weiter eingegangen. Für denjenigen, der Morins Versuchen, die Ambrosiasterfrage zu lösen, mit der nötigen Skepsis gegenübersteht, erscheinen solch fragwürdige, eine zweifelhafte Vermutung an die

1) Revue Bénédictine XX (1903) S. 113ff. „Hilarius l'Ambrosiaster"; vgl. auch Anecdota Maredsolana II Série, tome 1er (1913) S. 8f. 502.

2) Seeck in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft VIII S. 1601.

3) Kirchengesch. Abhandlungen, hrsg. v. Sdralek, Bd. 6 (1906) Nr. 1, Bd. 8 (1909) Nr. 1.

4) a. a. O. Bd. 8 (1909) Nr. 2.

andere knüpfende Hypothesen mehr dem Gebiete phantasievoller Dichtung als dem der exakten wissenschaftlichen Forschung anzugehören.

Morin hat auch seine zweite Annahme zugunsten einer dritten widerrufen, in der er nun die endgültige Lösung der Verfasserfrage des Ambrosiaster zu erblicken glaubt[1]). Jetzt ist sein Kandidat der Bischof Euagrius von Antiochien. Wieder sind die Beweisgründe wesentlich philologischer Art: Die auffallenden sprachlichen Parallelen zwischen der von Euagrius übersetzten Vita Antonii des Athanasius und den Werken des Ambrosiaster, den Quaestiones veteris et novi testamenti und dem Kommentar. Und in der Tat muß zugegeben werden, daß diese Beobachtungen höchst frappierend sind und sogar noch um einige auffallende Wendungen vermehrt werden könnten. Sehr gut ließe sich auch das Zeugnis des Hieronymus mit diesem Tatbestande vereinigen, der den Euagrius als Verfasser verschiedener, von ihm nicht veröffentlichter Werke namhaft macht; wir hätten so einmal das rätselhafte Schweigen des Hieronymus über Ambrosiaster beseitigt sowie anderseits eine Erklärung für die Anonymität des Werkes, das aus dem Nachlaß des Euagrius stammen könnte. Auch die Verwandtschaft der Exegese des Ambrosiaster mit der der Antiochener, von der noch die Rede sein wird, ließe sich auf diese Weise gut erklären. Und doch hat auch diese dritte Annahme Morins ihre großen Schwierigkeiten. Denn was wir aus dem Kommentar über den Verfasser und seine Stellung zu den Griechen entnehmen können, stimmt recht schlecht mit den sonstigen Nachrichten über Euagrius überein. Ist doch Ambrosiaster den Griechen keineswegs freundlich gesinnt, und wer zu Rm. 12 11 *„in Graeco dicitur habere sic“* schreibt, also griechische Kodizes nur vom Hörensagen kennt, hat wohl

1) Revue Bénédictine XXXI 1914 S. 1 ff.: Qui est l'Ambrosiaster, dazu Souter im Expositor 1914 I S. 224 ff.

schwerlich viel Griechisch verstanden[1]). Von Euagrius aber wissen wir, daß er in Antiochien geboren ist und dort einen höheren Verwaltungsposten bekleidet hat, ehe er das Abendland überhaupt zu Gesichte bekam; nach zehnjährigem Aufenthalt im Westen ist er dann wieder nach Antiochien zurückgekehrt. Darf man unter diesen Umständen bei Euagrius nicht einen größeren Einschlag griechischen Geistes erwarten, als wir ihn bei Ambrosiaster feststellen können? Der Schreiber unseres Kommentares sieht nicht aus wie ein *Grec latinisé,* um Morins Ausdruck zu gebrauchen, sondern ist ein Römer vom reinsten Wasser gewesen. So werden wir auch in der neusten Hypothese des gelehrten Benediktiners nicht die endgültige Lösung des Ambrosiasterproblemes erblicken können. Ob eine solche überhaupt möglich ist, darf angesichts der zahlreichen mißlungenen Lösungsversuche als zweifelhaft bezeichnet werden; hier wie so oft ist ein *ignoramus* mehr am Platze als gewagte Antworten, die doch keine wirkliche Lösung bringen.

Dem Verfasser unseres Kommentares werden von der neueren Forschung auch noch verschiedene andere Schriften zugeschrieben, ohne daß überall Einstimmigkeit der Meinungen erzielt wäre. Am sichersten ist jedenfalls, daß der Kommentar und die dem Augustin fälschlich zugeschriebenen quaestiones veteris et novi testamenti von einem Verfasser herrühren[2]). Schon 1880 hatte das Langen nachgewiesen; seine Ausführungen waren von Marold z. T. mit unrichtigen Gründen bestritten worden, wie

---

1) Dagegen wird man nicht I. Kor. 15 5 *in evangelio cata Lucan* geltend machen; da dieser Ausdruck sehr wohl der lateinischen Bibel entstammen kann (vgl. Jülicher, Einleitung ins neue Testament[5] (1906) S. 252. Daß auch Ambrosiasters Stellung zum Mönchtum gegen Morins These spricht, ist unten S. 66ff. gezeigt.

2) Beste Ausgabe von Souter, Corp. scriptorum eccl. latinorum (CSEL) vol. 50.

Morin in der Revue d'histoire et de la litérature religieuses 1899 S. 98 gezeigt hat. Dann hat A. Souter in seinem in den Texts and Studies (VII. 4) erschienenen „Study of Ambrosiaster" durch umfassende sprachliche Untersuchung die Identität des Verfassers beider Schriften dargetan. Eine von Souter nur angedeutete Untersuchung der Schrift auf ihren theologischen Gedankengehalt würde letzten Endes zu dem gleichen Ergebnis führen. Ebenso überzeugend ist Souters Nachweis[1]), daß das von Mercati-Turner veröffentlichte Fragment einer Auslegung des Matthäusevangeliums[2]) auf Ambrosiaster zurückgeht. Bei anderen Schriften, die auf ihn zurückgeführt werden, scheint das Ergebnis weniger zweifelsfrei zu sein. Unser Interesse richtet sich auch lediglich auf den Kommentar zu den paulinischen Briefen, während wir die andern Schriften beiseite lassen. Denn bei der Berücksichtigung der quaestiones würde der Stoff allzu sehr anschwellen. Auch handelt es sich zunächst darum, aus dem Kommentar sichere Ergebnisse zu gewinnen.

Als Abfassungsort hat man für Ambrosiaster Norditalien wahrscheinlich gemacht, wohin nach Souters Angabe übereinstimmend Bibeltext und Sprache[3]) weisen. Aus gelegentlichen Äußerungen wollen Langen[4]), Morin[5]), Cumont[6]), auch Souter schließen, daß der Ambrosiaster von einem Juristen von Fach herrühre. Aber mögen immerhin die beigebrachten Nachweise auf eine gewisse juristische Bildung unseres Autors hinweisen, die Annahme, daß er deshalb ein Rechtsgelehrter gewesen sein müsse, scheint mir noch nicht gesichert zu sein.

---

1) Journal of theological studies V S. 608ff.
2) Ebendort S. 218ff.
3) Souter, Expositor, Serie VI vol. VII S. 454 (1903).
4) a. a. O. S. 27ff.
5) Revue Bénédictine XX S. 119ff.
6) Revue d'histoire et de la litérature religieuses 1903 S. 437ff.

Es seien noch einige kurze Bemerkungen über die Überlieferung gestattet. Das älteste erhaltene Manuskript, der Codex Cassinensis, stammt aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. und enthält die Erklärung sämtlicher Briefe, die wir in den gedruckten Ausgaben vor uns haben. Eine andere Handschrift, der von den Maurinern ob seiner Vorzüglichkeit gepriesene Codex Corbeiensis, vor dem Kriege in Amiens befindlich, enthält nur den Römer- und die Korintherbriefe; vom Galaterbrief ab bringt er die lateinische Übersetzung der Erklärung Theodors zu den paulinischen Briefen. Interessant ist, daß auch in der zweiten Handschrift, die uns die lateinische Übersetzung der Kommentare Theodors zu den paulinischen Briefen aufbewahrt hat, für die drei Hauptbriefe (Rm., I. II. Cor.) die Erklärung des Ambrosiaster stand, von der der zweite Korintherbrief von Kap. 1 17 ab noch erhalten ist[1]). Den Hebräerbrief hat Ambrosiaster nicht mit zu den paulinischen Briefen gerechnet und deshalb nicht mit erklärt, vgl. zu II. Tim. 1 3ff.. Der in manchen, aber nicht den ältesten Handschriften überlieferte Kommentar zum Hebräerbrief stammt höchstwahrscheinlich aus der Feder Alkuins[2]).

Da die kritische Ausgabe, die für das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum in Vorbereitung ist, noch nicht erschienen ist, so sind wir vorläufig noch auf die Maurinerausgabe von 1690 angewiesen, die dem Migneschen Text (MSL 17) zugrunde liegt und auf der auch Ballerinis Ausgabe der Werke des Ambrosius (Mailand 1877) beruht; nur daß Ballerini noch einige Varianten zweier von ihm benutzter Handschriften mitteilt; eine wesentliche Abweichung vom Migneschen Text bringt er nur I. Cor. 15 44 ff., wo aber der von den Maurinern be-

---

1) vgl. Swete, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistulas beati Pauli commentarii vol. I. S. XXIII ff.

2) vgl. Riggenbach in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons Bd. 8 (1907) S. 18.

vorzugte Text des Cod. Corbeiensis zweifellos der bessere ist. Einen bisher unbekannten Prolog zum zweiten Korintherbrief[1]) hat Souter nach zwei Handschriften von Troyes und Köln veröffentlicht; mit Recht hält er ihn für den ursprünglichen. Über eine Reihe von Fragen läßt sich kein abschließendes Urteil fällen, ehe die handschriftliche Überlieferung genau gesichtet und geprüft ist; erst dann kann die Frage nach dem Bibeltext des Ambrosiaster erledigt und das Problem gelöst werden, ob das Werk in zwei oder gar mehreren Rezensionen[2]) erschienen ist.

II.

Die allgemeine Stellung des Ambrosiaster in der Geschichte der Exegese.

Eine gründliche Erforschung der altkirchlichen Exegese ist eine Aufgabe, deren Lösung der Zukunft vorbehalten bleibt. Daher kann ein Versuch, den Ambrosiaster in den allgemeinen Zusammenhang der Geschichte der Auslegung einzuordnen, nur vorläufiger Natur sein und nur unter dem Vorbehalt späterer Berichtigung gemacht werden. Schon jetzt aber ist es keinem Zweifel unterworfen, daß diesem Exegeten unter den altkirchlichen Auslegern ein Ehrenplatz zukommt, ja daß er als der bedeutendste Ausleger des lateinischen Westens zu gelten hat. Freilich erscheint er z. B. nach Jordans Urteil „als ein Fremdling unter den lateinischen Kommentaren“[3]). Dabei ist aber

1) Souter, Journal of theological studies IV S. 89ff.

2) Souter, Study 185—189 redet von zwei, H. Brewer will nach Zahn, Römerbrief S. 616, sogar drei Rezensionen unterschieden wissen.

3) Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur (1911) S. 403.

nicht genügend die Tatsache berücksichtigt, daß die lateinische Bibelerklärung schon von dem Apokalypsenkommentar des Viktorin von Pettau[1]) an durch die Griechen sehr stark beeinflußt worden ist. Sieht man genauer zu, so erscheint gerade Ambrosiaster uns als der bodenständigste, vielleicht am wenigsten von griechischem Geist berührte Ausleger des Abendlandes, der sich den Griechen gegenüber so ablehnend verhält, daß er als Vertreter einer gegen den griechischen Einfluß Front machenden Strömung erscheinen könnte. Die griechische Sprache hat er, wie wir sahen, gar nicht oder nur sehr unvollkommen gekannt; nirgends benützt oder zitiert er einen griechischen Text, den er nur von Hörensagen kennt; kurz vor der Revision des Hieronymus oder gar gleichzeitig mit ihr versteift er sich auf die altlateinische Übersetzung. Fast völlig unbeeinflußt ist er von der „tieferen" allegorischen Schriftauslegung der alexandrinischen Exegeten, die gerade in der zweiten Hälfte des vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts durch Männer wie Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand, durch Hieronymus, Augustin und den Origenes-Übersetzer Rufinus auch im lateinischen Abendlande zur Herrschaft gekommen ist; Ambrosiaster ist auch noch unberührt von der neuplatonischen Strömung, die schon vor Augustin in dem Rhetor Marius Viktorinus einen namhaften, wenn auch verhältnismäßig wenig gelesenen Vertreter gefunden hat, der die paulinischen Briefe im neuplatonischen Sinne auszulegen suchte und bereits vor Augustin in hohem Maße auch in das religiöse Verständnis des Paulus eingedrungen ist. Auch von den erbaulichen Tendenzen, die in der Exegese des Hilarius und mehr noch bei Ambrosius einen breiten Raum einnehmen, ist bei Ambrosiaster wenig zu verspüren; sie liegen ihm ebenso fern wie auf der anderen Seite das gelehrte philologische

1) vgl. die Ausgabe von Haußleiter CSEL 49 (1916).

Interesse eines Origenes und Hieronymus. Seine Grundstimmung ist durchaus rationalistisch und sein Interesse allein auf das sachliche, geschichtliche und dogmatische Verständnis des Paulus gerichtet. Deutlich geht aus dem Kommentar hervor, daß hier ein eifriger Kirchenmann, ein energischer Bestreiter der Ketzer und Heiden das Wort genommen hat; fast auf jeder Seite finden sich polemische Bemerkungen gegen beide[1]). Daneben spielt die Bekämpfung des Novatianismus bei unserm Exegeten eine nicht unbedeutende Rolle. Hingegen zeigt sich Ambrosiaster mit der Fragestellung des pelagianischen Streites noch völlig unbekannt; doch würde er ohne Zweifel mehr auf der Seite des Pelagius als der des Augustin gestanden haben. Und nicht nur in den Gedanken findet die Berührung mit Pelagius statt; auch der Form nach sind die Kommentare dieses Auslegers denen des Ambrosiaster sehr ähnlich, nur daß dieser etwas ausführlicher schreibt als Pelagius, der sich in allzugroßer Kürze stark dem Glossenstile nähert. Ja, die Übereinstimmung beider Exegeten ist so groß, daß man manchmal an Abhängigkeit denken möchte[2]). Dagegen ändert sich das Bild, sobald man die griechischen Ausleger heranzieht. In den Antiochenern Theodor und Theodoret haben wir eine Exegetenschule, die sich wohl mit Ambrosiaster vergleichen läßt. Die wissenschaftlich rationale Gesamtstimmung sowie die formale Technik der Exegese ist auffallend ähnlich, nur daß die auf den griechischen Urtext zurückgehenden antiochenischen Exegeten die philologischen Fragen mehr berücksichtigen und, auf einer reicheren exegetischen Tradition fußend, eine größere Gewandtheit besitzen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Ambrosiaster von den antiochenischen Exegeten in irgend einer Weise abhängig wäre; vielmehr hat man den Ein-

1) vgl. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens. Revue d'histoire et de la litérature religieuses VIII 1903.

2) vgl. S. 9 Anm. 1.

druck, als ob hier ein außerordentlich selbständiger origineller Kopf sich von der Grundlage abendländischer Theologie aus den Weg zum Verständnis der paulinischen Briefe gebahnt habe.

Da im übrigen die Entstehungsgeschichte des Kommentars im Dunkel liegt, so müssen wir es bei diesen Bemerkungen bewenden lassen. Möglicherweise hat der unbekannte Verfasser irgendwo in Italien eine Lehr- oder Predigttätigkeit ausgeübt, die ihn zur Abfassung dieser Kommentare veranlaßt hat. Denn die Bemerkung zu Tit. 1 5—11 *manifesta sunt quae lecta sunt* nimmt sich aus wie der Beginn einer Predigt über einen vom Lektor vorgelesenen Bibelabschnitt; wiewohl man sich hüten muß, aus einer solchen vereinzelten Beobachtung allzugroße Schlüsse zu ziehen.

III.

Die Exegese des Ambrosiaster nach ihrer formalen Seite.

Wir gehen jetzt dazu über, den Ambrosiaster in seinen Einzelheiten genauer zu untersuchen. Der Erklärung des Textes ist ein „Prologus" vorausgeschickt, der, an die Spitze der Auslegung der einzelnen Briefe gestellt, uns über ihren Zweck Auskunft geben soll. Die Gepflogenheit, mit einer derartigen Einleitung die Exegese zu beginnen, ist in der antiken Kommentarliteratur durchweg herrschend; die spätgriechische philosophisch-exegetische Schultradition hat sogar ein feststehendes Schema ausgebildet, wonach in der Einleitung nacheinander über Zweck, Nutzen, Echtheit, Reihenfolge der Lektüre sowie die Frage, auf welches Gebiet der philosophischen Wissenschaften die betreffende Schrift sich bezieht, verhandelt werden soll[1]). Von solchem

1) vgl. Prächter, Byzantin. Ztschr. 1909 S. 530, göttingische gel. Anzeigen 1905 S. 526 f.

Schema ist bei Ambrosiaster nichts zu bemerken; bei ihm handelt es sich nur um kurze, nicht einmal immer vollständige Bemerkungen (charakteristisch ist dafür der prologus zu I. Kor.) über den Zweck des Briefes, die im einzelnen von sehr verschiedener Länge sind; der Prolog, der bei dem Römerbrief etwa anderthalb Kolumnen umfaßt, besteht bei den kleineren Briefen nur aus einigen kurzen, wenige Zeilen füllenden Sätzen. Von gleicher Art wie Ambrosiasters Prologe sind die Einleitungen (argumenta) Theodors oder auch die des Marius Viktorinus, nur daß Theodor ausführlicher ist und immerhin dem erwähnten Schema philosophischer Schultradition etwas näher kommt; ganz andersartig ist dagegen des Ambrosius Einleitung zum Lukasevangelium, in der nach einem Vergleich des *stylus* der vier Evangelien der Gedanke ausgeführt wird, daß Lukas den *stylus historicus* angewandt habe, aber jede Angabe über Zweck und Absicht der Schrift fehlt.

Auf den Prolog folgt die Erklärung des Textes der Briefe, der vollständig, in Abschnitte geteilt, wiedergegeben und erklärt ist. Schon daraus ergibt sich, daß unser Kommentar ein in sich abgeschlossenes Werk ist, das sich literarisch nur zur Gattung der eigentlichen Kommentare rechnen läßt. Sowohl von der verwandten Literaturgattung der Scholien als auch von der der Homilien hebt es sich deutlich ab; denn es handelt sich nicht um einzelne, mehr oder weniger unzusammenhängende Bemerkungen exegetischen oder gar philologischen Charakters, sondern um eine fortlaufende, von einheitlichen Gesichtspunkten geleitete Auslegung der gesamten paulinischen Briefe, es fehlt aber auch jede erbauliche, nicht auf das sachliche Verständnis gerichtete Nebenabsicht, wie sie uns oft bei der aus Homilien hervorgegangenen Auslegung des Lukasevangeliums durch Ambrosius begegnet. Vielmehr handelt es sich um eine wissenschaftliche, den Text Abschnitt für Abschnitt, oft Wort für Wort erklärende Exegese. Die

Abschnitte, in die der Text zerlegt wird, sind bald größer, bald kleiner; nur selten findet sich eine Auslassung, die entweder als Versehen zu beurteilen oder der mangelhaften Textüberlieferung des Werkes zuzuschreiben ist (z. B. der Anfang von I. Kor. 13). Ein solches Verfahren ist für den antiken Exegeten durchaus nicht selbstverständlich, wenn es auch von den Koryphäen der antiken Exegese wie Origenes und den Antiochenern befolgt wird; ein Ausleger wie Viktorin von Pettau erlaubt sich ganze Kapitel der Apokalypse zu übergehen und setzt den Text in der Hand des Lesers ebenso voraus wie Ambrosius oder Hilarius, die in ihrer Auslegung des Matthäus- bezw. Lukasevangeliums auf eine Wiedergabe des Textes verzichten; auch wo, wie in Augustins Galaterbriefkommentar, eine vollständigere Anführung des Textes erstrebt wird, finden sich große Partien, wenn nicht übergangen, doch wenigstens nur kurz ihrem Inhalte nach besprochen, ohne daß eine genaue Textwiedergabe und gründliche Einzelexegese stattfände wie beim Ambrosiaster[1]).

---

1) Auf diese Weise ist uns ein Text erhalten, der für die Textkritik des neuen Testaments von großem Werte ist. So urteilt z. B. Souter: „*The value of Ambrosiaster's text of the Pauline epistles can not be exagerated*“ (Study p. 196); freilich fügt er hinzu: „*The reports of Tischendorf in his eighth edition are practically valueless, as they are based on uncritical editions*“. Daher sind Einzeluntersuchungen über den Text verfrüht und können erst nach Erscheinen der kritischen Ausgabe zum Abschluß gebracht werden.

Immerhin dürfte schon heute feststehen, daß Ambrosiaster noch nicht die Vulgata, sondern die altlateinische Übersetzung, die sog. Itala benutzt hat, wie aus der berühmten, oft zitierten Bemerkung anläßlich der Erklärung von Rm. 5_{14} hervorgeht, wo der Ausleger sich gegen die textverfälschenden Griechen auf die Güte und Zuverlässigkeit der altlateinischen Übersetzung beruft. Zu demselben Ergebnis führt auch schon ein oberflächlicher Vergleich der Varianten von Tischendorfs editio octava critica maior; in den weitausmeisten Fällen stimmt Ambrosiasters Lesart mit der anderer Italazeugen überein. Souter hat ferner Ambrosiasters Text mit den Zitaten

Die Länge der Abschnitte, in die der Text zerlegt wird, ist naturgemäß außerordentlich verschieden. Irgendwelche Regelmäßigkeit läßt sich nicht beobachten. An Stellen wie Rm. 1 1—6 ff., 12, 13, 14, II. Kor. 6 1 ff. u. a. wird der Text in sehr viele kleine Abschnitte geteilt, während an anderen Stellen, so I. Kor. 15 12b—14, II. Kor. 9 11b—15, Phil. 2 14—18, II. Thess. 2 1—4, I. Tim. 6 13—16, Tit. 1 5—11 sehr lange Abschnitte wiedergegeben werden. Im allgemeinen mag man etwa sagen, daß die Teilabschnitte etwa 10—20 Worte durchschnittlich umfassen, sowie daß die erklärten Abschnitte in den kleinen Briefen im allgemeinen größer sind als in den drei Hauptbriefen Rm., I. II. Kor.; damit hängt zusammen, daß die Paraphrase in den kleinen Briefen knapper ist als in den größeren, wo sich die Exegese mehr auf Einzelheiten einläßt. Daß dieses Verhalten durch die größeren exegetischen Schwierigkeiten der Hauptbriefe in erster Linie veranlaßt ist, braucht nicht weiter erklärt zu werden; daß freilich der Römerbrief an Raum soviel Platz einnimmt wie die neun kleinen Briefe zusammen, mag doch auch dadurch mitbedingt sein, daß die Kraft des Exegeten gegen Ende des Werkes etwas erlahmt.

Es gehört nicht gerade zu den Seltenheiten, daß der zitierte Text im Laufe der Erklärung wiederholt wird; meist sind es zwar nur einzelne Teile oder Ausdrücke, die in der Erklärung wiederkehren: Rm. 6 13 *(exhibete vos deo)*; I. Kor. 1 11 *(ab iis qui sunt Chloës)*; II. Thess. 1 3 *(sicut dignum est)*. Doch fehlt es auch nicht an der manchmal etwas ermüdend wirkenden Wiederholung ganzer Sätze, so z. B. II. Kor. 3 4 *„Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum“; quanta dignitas sit in apostolis,*

---

aus Cyprian, Luzifer von Calaris, d und Vulgata verglichen und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß Ambrosiaster eine den letztgenannten Zeugen nahestehende Textform, also eine ziemlich späte, der Vulgata verwandte Italarezension vertritt.

manifestat cum dicit: Fiduciam autem talem habemus ad Deum per Christum, ut ostendat veteres non hanc habuisse fiduciam ad Deum. Fälle wie Gal. 2 4.5 aber, wo der ganze sechs Spalten lange Abschnitt noch einmal wörtlich — nur daß es zum Schluß „*apud vos permaneat*“ gegen „*permaneat apud vos*“ im Text heißt —, sodann noch mehrere Teile einzeln zitiert werden — ja der Anfang „*propter subintroductos autem fratres*“ begegnet noch zweimal —, sind ziemlich vereinzelt; die ausführliche Erklärung der schwierigen Stelle und die Zwiespältigkeit der Textüberlieferung hat Ambrosiaster hier zu der mehrfachen Wiederholung veranlaßt.

Die letzgenannten Beispiele zeigen schon, daß die zweite Wiedergabe des Textes nicht immer ganz wörtlich ist, und dieselbe Beobachtung läßt sich an anderen Stellen machen, z. B. Gal. 4 11, Eph. 1 3, I. Thess. 4 7, II. Kor. 7 1[1]).

---

1) Interessant ist die Erklärung von II. Kor. 7 1. Die griechische Vorlage des lateinischen Textes mußte gelautet haben: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην.* Tischendorfs Apparat bringt keinen weiteren Zeugen dieser Lesart. Sollte *et* bzw. *καί* durch einen Schreibfehler ausgefallen sein oder bietet der oben rekonstruierte griechische Text das Ursprüngliche? Könnte der Einschub des *καί* zwischen beiden Genetiven nicht als naheliegende Erleichterung des sprachlich harten Textes verstanden werden, die in fast allen Handschriften durchgedrungen ist? Ambrosiaster hat jedenfalls kein *et* in seinem Text gelesen, die — wohl nicht ganz wörtliche — Wiederholung *ut perficiatis sanctitatem etc.* scheint auch auf einen Text ohne *et* zu weisen. Eine die Ausleger drückende Schwierigkeit würde jedenfalls ohne weiteres dahinfallen, wenn Ambrosiaster die Urlesart bieten sollte. Denn die Idee von einer Befleckung des Geistes überrascht im Zusammenhang der paulinischen Gedanken und ist vielen Exegeten verdächtig gewesen. Bei Annahme unserer Lesart würde sie der Text garnicht enthalten. Freilich kommt das bei der schwachen Bezeugung der Variante einer Konjektur gleich. Übrigens beweist Augustin de doctr. christ. III 5, daß dem antiken Ausleger selbst bei der Lesart *et spiritus perficientes sanctitatem* die Verbindung von *spiritus* mit *sanctitatem* möglich schien.

In den meisten Fällen sind diese Ungenauigkeiten einfach als Nachlässigkeit des Schriftstellers anzusehen. Aber nicht immer kommen wir mit dieser Annahme durch, an manchen Stellen ergibt sich aus dem Kommentar, daß der in unserer Ausgabe wiedergegebene Text nicht der ursprüngliche des Schriftstellers ist. Ein solcher Fall liegt z. B. I. Kor. 13_2 vor. Dort lesen wir: *Et si habuero prophetiam et noverim omnia mysteria et omnem scientiam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest.* Im weiteren Verlauf der Paraphrase wird der Text in anderer Form zitiert, nämlich: „*et si sciero omnia mysteria*“, „*et si habuero omnem scientiam*“, „*et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*“. Die letzten Worte fehlen das erste Mal ganz, auch sonst sind, wie man sieht, kleinere Abweichungen zu verzeichnen. Nun setzt aber der Kommentar das Wunder, d. h. doch das *montes transferre,* zweifellos voraus und der Ausleger hat diese Worte in seinem Texte gelesen; so liegt es nahe, die Schuld der schlechten Überlieferung zuzuschreiben, da Ambrosiaster gewöhnlich in der Wiedergabe des Textes sehr zuverlässig ist. Denn wir können auch sonst nachweisen, daß der in den jetzigen Ausgaben vorliegende Text nicht derjenige des Schriftstellers ist, der im Kommentar einen anderen Text erklärt[1]).

1) Eine Reihe Beispiele hierfür finden sich in Tischendorfs editio octava critica maior. Besonders beweiskräftig ist aber ein von Tischendorf übergangener Fall, nämlich I. Kor. 15_{23}. Dort lautet der Maurinertext: *deinde, qui sunt Christi, qui in adventum eius crediderunt;* nach Tischendorfs Zeugnis schreiben so auch m vg^{clem} fu demid Or^{int}. Der Kommentar aber bemerkt: *hoc duplici modo intelligendum est, quia et in adventu eius secundo sancti resurgent iuxta fidem apocalypsis Ioannis, sicut et in primo adventu cum resurrexit, multa corpora sanctorum resurrexerunt.* Diese Erklärung setzt aber einen Text *deinde qui sunt Christi in adventu eius* voraus, wie wir ihn bei d e f am tol lesen. Denn nur bei dieser Lesart ist es möglich, die Worte *in adventu eius* als Zeitbestimmung zu verstehen, wie Ambrosiaster doch ohne Zweifel tut (zu ergänzen wäre *resurgent*). Aus der Lesart *qui in adventum eius*

Verhältnismäßig selten sind die Stellen, an denen Ambrosiaster sich mit anderen Textlesarten auseinandersetzt. Der bekannteste Fall ist Rm. 5 14, wo er mit Eifer die „lateinische" Lesart *„qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae"* gegen die Lesart *„qui non peccaverunt etc."* verteidigt, die dem Unverstand der Griechen ihre Entstehung verdanken soll; nicht anders soll Rm. 12 11 die Variante *„Tempori servientes"* dem „griechischen" Texte *„Deo servientes"* vorzuziehen sein; in langer polemischer Ausführung wird zu Gal. 2 5 die Lesart *„ad horam cessimus"* der anderen *„nec ad horam etc."* gegenüber verteidigt, und in einer Art Exkurs zu Gal. 2 1. 2 tritt er energisch für die abendländische Fassung des Aposteldekretes ein; die Worte *„a suffocato"* sind ihm eine Erfindung griechischer Torheit. Man wird zugeben müssen, daß er mit advokatorischem Scharfsinn die historischen und exegetischen Gründe, die für seine Auffassung sprechen, zu entwickeln versteht und daß vor allem seine Ausführungen zu Gal. 2 5 sehr geschickt sind. Auch Rm. 9 17

---

crediderunt aber kann der Gedanke, daß bei Christi Ankunft die Gläubigen auferstehen, nicht erschlossen werden. In der Tat finden wir zu I. Kor. 15 52 die Stelle I. Kor. 15 23 in der Form *deinde qui sunt Christi in adventu eius* zitiert. In manchen Fällen ist die Entscheidung schwierig, z. B. Rm. 1 7, wo Zahn (zuletzt Kommentar zum Römerbrief S. 616) vermutet hat, daß in Ambrosiasters Text *Romae* gefehlt habe. Seine Beweisführung erscheint mir aber nicht zwingend, denn die Paraphrase von Rm. 1 7 ist auch dann verständlich, wenn *Romae* ursprünglich ist; man darf freilich die Ausführungen des Prologes und die Erklärung von v. 13 bei der Beurteilung von v. 7 nicht übersehen. (Vorzuziehen ist allerdings bei Vers 7 die Lesart des „cod. Mich:" *„Romae in charitate dei"* vor der des Maurinertextes *„Romae dilectis dei"*). Ebenso hat Ambrosiaster Rm. 8 22 nicht *usque adhuc,* sondern *usque modo,* I. Kor. 15 55 *ubi est mors contentio tua* gelesen; auch Rm. 5 1 scheint *pacem habemus,* nicht *habeamus* ursprünglich zu sein. In manchen Fällen wird die zu erwartende kritische Ausgabe die erwünschte Aufklärung bringen.

16 11, II. Kor. 5 2 werden andere Lesarten erwähnt, ohne daß freilich eine Entscheidung getroffen wird. Von systematischer Bemühung um eine gesicherte Textgrundlage aber kann bei Ambrosiaster noch keine Rede sein; das naive Vertrauen auf die Güte seines altlateinischen Textes ist ungebrochen.

Wenn man auf die Art und Weise achtet, wie Text und Kommentar mit einander verbunden werden, so wird man finden, daß Ambrosiaster sich dabei einer Reihe ständig wiederkehrender Formeln bedient. Verhältnismäßig selten wird der Text von ihm mit der Erklärung des Vorhergehenden verbunden, wie Theodor es liebt, der mittels einer Frage oder durch stereotype Redensarten den Anschluß an das Vorausgegangene gewinnt (vgl. Swete a. a. O. [s. S. 15 Anm. 1] I S. 160 161 169 [Frage] oder die Redewendungen *adicit* I S. 160 162 167 171, *adiecit* I 185 (2mal) 187 (2mal), *dicens* I 39 163 187 usw.) Doch wenn auch diese Art der Anknüpfung bei Ambrosiaster nicht sehr beliebt ist, so benutzt er doch bisweilen zur Verbindung mit dem Vorhergehenden ähnliche fest geprägte Formeln:

(deinde, unde) adiecit: Rm. 3 11 5 12 10 14 13 1, I. Kor. 5 8 6 4.11, II. Kor. 3 1 11 21;
(unde, ideo, denique etc.) subiecit: Rm. 3 8 5 15, Gal. 1 10, II. Kor. 4 2;
(unde etc.) ait: Rm. 7 5, I. Kor. 14 26, II. Kor. 10 16;
(ostendit, respondit, subiecit) dicens: Rm. 6 1 8 21, I. Kor 1 12 7 32 11 14.23 15 12.36 16 22.

In der Regel wird freilich der Text ohne weitere Anknüpfung an das Vorige mitgeteilt.

Umso zahlreicher sind aber die Wortverbindungen, die vom Text zu der ihm folgenden Erklärung überleiten. Die häufigsten dieser Formeln sind:

hoc est, besonders häufig, ca. 40mal in I. Kor.;
id est, in I. Kor. etwa 30mal,

sowie die abgeleiteten Redewendungen:

hoc est quod dicit bezw. *dixit:* Rm. 2_{25} 11_{11} 16_{19}, I. Kor. 14_{2}, II. Kor. 1_{4} 8_{14} 12_{17}, Eph. 1_{11}, II. Tim. 1_{12};

hoc est quod supra dixit: Rm. 4_{16}, I. Kor. 7_{24}, Eph. 5_{1}, Phil. 3_{13}.

Sehr oft begegnen auch Ausdrücke folgender Art:

manifestum est: über 20 mal in II. Kor.;

verum est: II. Kor. 2_{16} $4_{3.9}$ 5_{16} 6_{10} 7_{11} 8_{13} 10_{18} 11_{23} 12_{10} 13_{4}, Eph. 2_{9} 4_{9} 5_{12} u. s. f.;

apertum est: Rm. 3_{21} 8_{33} $9_{8.26}$ 10_{14}, I. Kor. 11_{22} 12_{24} 13_{12};

dignum est: I. Kor. 10_{5} 11_{3};

dubium non est: Rm. 8_{25}, Gal. 4_{7}, II. Kor. 4_{10};

sine dubio: Rm. 3_{29}, I. Kor. 1_{25}, II. Kor. 11_{15}, Gal. 3_{20};

non est obscurum: Rm. 2_{28} 11_{25}, I. Kor. 1_{19}, Gal. 5_{18};

manifesta sunt quae dicit: II. Kor. 7_{1}, Eph. 5_{3};

apertum est quod dicit: Gal. $5_{5.11}$, II. Kor. 4_{11}, I. Thess. 5_{6};

manifesta sunt haec: I. Thess. 2_{10};

aperta sunt haec: Rm. 11_{3};

absoluta sunt haec: Phil. 2_{19};

vera sunt haec: Rm. 2_{20}

und ähnliche Wendungen.

Eine andere Art der Einführung wird durch *„verba sunt“* mit gen. part. gekennzeichnet:

irascentis cum miraculo verba sunt: Gal. 3_{1};

arguentis verba sunt: I. Kor. 14_{36};

insultantis verba sunt: I. Kor. 15_{54};

ähnlich Rm. 10_{19}, II. Kor. 9_{1}.

Nicht selten begegnet auch die Formel:

idem sensus est: Rm. 1_{20} 2_{15}, I. Kor. 1_{27} 6_{14} 10_{23}, II. Kor. 5_{4} 10_{2}, Gal. $3_{5.24}$, Eph. 2_{17}.

Am weitaus häufigsten wird die Exegese indessen durch ein Verbum finitum in der dritten Person eingeleitet, als dessen Subjekt der Apostel zu denken ist und das deshalb fast stets im Singular steht mit Ausnahme der Thessalonicherbriefe, wo auch Paulus den Plural braucht; hier findet sich I. Th. 1_{4} *significant,* I. Th. 1_{2} 2_{13} *referunt,* I. Th. 1_{9} 2_{17} *dicunt,* II. Th. 1_{3} *profitentur.*

So begegnen uns folgende Einführungsformeln:

dicit: an unzähligen Stellen, in Rm. ca. 30mal.

dixit: I. Kor. 3_{15} 13_{9} 15_{35}, II. Kor. 11_{17};

vult: Rm. 8_{13} $12_{14.18}$ 13_{8}, II. Kor. 7_{2} 11_{5}, Eph. 3_{2} 4_{14} 5_{12} 6_{10}, I. Tim. 4_{13} $5_{7.24}$ $6_{1.3}$ u. s. f.;

voluit: II. Kor. 11_{9}, Gal. 6_{5};

ostendit: I. Kor. 2_{4} 3_{3} 6_{18} 8_{2} 10_{20} 16_{21} 15_{1} 11_{18}, Gal. 1_{3} 3_{6} 4_{15}, Phil. 3_{1}, Col. $4_{2.13}$, II. Tim. 1_{11};

testatur: Rm. 1_{26} 3_{24} $11_{22.33}$, Phil. 1_{8} 4_{11}, II. Thess. 1_{4} 3_{17}, Philem. $_{19.23}$;

monet: I. Kor. 4_{5} $14_{11.13}$ 15_{34}, Eph. 5_{11}, II. Tim. $2_{14.18}$;

commonet: I. Kor. 5_{13} 16_{19}, II. Kor. 8_{24}, I. Thess. 4_{9}, Col. 2_{4}, Phil. $4_{1.18}$;

significat: Gal. 1_{10} 3_{4} $4_{3.17}$ $6_{8.12}$, Eph. 3_{2} 4_{19} 2_{3} $5_{14.31}$, II. Tim. $1_{1.6}$ 2_{11} 3_{14}, Tit. 1_{15};

hortatur: I. Kor. 10_{14} 14_{1} 15_{58}, II. Kor. 6_{14} 11_{10}, Eph. $4_{1.28}$ 5_{29}, Phil. 4_{2};

docet: Rm. 5_{11} 11_{1} 12_{4} 14_{10}; Eph. 4_{16}, Gal. $3_{12.17}$, II. Tim. 1_{8} u. s. f.;

sehr selten dagegen findet sich:

inquit: Rm. 3_{3} $14_{4.12}$, I. Kor. 1_{25} 6_{5} 7_{11}.

Durch Zusatz von *hoc, hoc dicto, nunc etc.* entstehen dann weiter folgende Wendungen:

hoc dicit: 20mal in I. Kor., 30mal in II. Kor., sehr beliebt;

hoc significat: II. Kor. 1_{17}, Gal. 2_{6}, Eph. 2_{8}, I. Kor. 1_{5};

hoc firmavit: I. Kor. 11 12, *hoc adserit:* Eph. 3 5;
hoc loquitur: I. Kor. 10 12, *hoc praedicat:* Rm. 4 19;
nunc ostendit: II. Kor. 4 8 12 15, Phil. 4 10, *nunc ostensurus est:* II. Kor. 12 2;
nunc aperit: Gal. 1 11 2 14, I. Thess. 2 5;
nunc significat: I. Kor. 15 51, II. Kor. 10 8;
nunc vult: II. Kor. 10 7, Phil. 4 5;
hoc dicto illos tangit: Rm. 1 16, *hoc dicto invitat.* Rm. 4 17;
hoc dicto ostendit: I. Kor. 6 9, *his dictis ostendit:* I. Kor. 4 15;
hoc dicens ostendit: I. Kor. 12 14 16 12;
haec (hoc) dicens tangit: I. Kor. 14 37 15 20;
vgl. II. Kor. 2 10 10 17, II. Tim. 2 20.

Öfters geht dem Hauptsatz ein Nebensatz voran, in welchem auch ein Verb mit der 3. Pers. Sing. steht, wie
II. Kor. 8 6: *quoniam Titi affectum sciebat, idcirco significat;*
Col. 3 5: *quoniam significat, idcirco appellat;*
neben Sätzen mit *quoniam* finden sich häufig die Konjunktionen *ut, quia, postquam, quamvis* u. a.

Andere Einführungsformeln sind:
ideo: Rm. 3 25 7 9 8 4 11 8 13 6 16 13, I. Kor. 3 11 4 10 (2mal) 9 1.26 10 5.13 11 11 16 23 15 52 u. s. f.;
recte (recte ait, dicit): Rm. 3 26 13 5.13 14 23 8 29 9 16, I. Kor. 2 6 6 18 14 38.

In diesem Fall wird dann oft ein Wort des Textes aufgenommen:
ideo ‚in sanguine ipsius': Rm. 3 25;
ideo ‚novissima': I. Kor. 15 52;
recte ‚primogenitus': Rm. 8 29;
recte ait ‚audemus': II. Kor. 5 8;
vere ‚nihil prodest': I. Kor. 13 2;
vere ‚absit': Rm. 7 13;
digne ‚maior est charitas': I. Kor. 13 13.

Bei Worterklärungen schließt sich häufig die Auslegung an einen Ausdruck des Textes an:

‚seminare' est sepelire: I. Kor. 15 42;
‚nova creatura' est regeneratio nostra: Gal. 6 15;
‚plantare' est evangelizare: I. Kor. 3 6;
‚tenebrae' ignorantia sunt: Eph. 5 8;

vgl. Rm. 12 16, I. Kor. 3 12 u. a. m.

Auch sonst findet sich direkter Anschluß an den Text:

‚in libertatem vocati' sunt, quia: Gal. 5 13;
‚turpe est' quia: I. Kor. 14 35; vgl. I. Kor. 7 14 1 13.

Sehr nahe liegt Einführung der Exegese durch *enim:* z. B. I. Kor. 3 4 7 32. 33 8 6 (2mal) 7 9 2. 12 14 4. 16.

Die von Paulus zitierten alttestamentlichen Stellen sind durch folgende Formeln eingeführt:

hoc de Isaia propheta est, quod hic quasi proprium ponit: Rm. 9 20, ähnlich Rm. 8 33 12 16;
hoc in Genesi habetur: Rm. 9 9, Gal. 4 21, ähnlich Rm. 9 13. 33 15 21;
hoc scriptum est in Levitico: Rm. 13 8 10 8, Gal. 3 10, I. Kor. 1 31, II. Kor. 6 2;

ähnlich I. Kor. 2 9 15 45, II. Kor. 9 9, Rm. 10 6.

Trotz dieser Fülle von Einführungsformeln herrscht jedoch bei Ambrosiaster im Ganzen eine stilistisch nicht immer angenehme Regelmäßigkeit, zumal dieselben Wendungen auch den wiederholten Textabschnitt (cf. Gal. 2 5) einleiten und eine Reihe der erwähnten Formeln wie *hoc est, id est, vult, testatur, ostendit, significat, docet, sine dubio, dubium non est* zu den Lieblingsausdrücken Ambrosiasters überhaupt gehören; wogegen freilich Redensarten wie *manifestum est, verum est, apertum est* fast nur als Einführungsformeln gebraucht werden.

Es fragt sich nun, ob diese Einführungsformeln lediglich stilistische Eigentümlichkeit Ambrosiasters sind oder ob wir sie als das Ergebnis eines durch schriftliche und

mündliche Tradition herausgebildeten, von den einzelnen Exegeten mehr oder weniger übernommenen Kommentarstiles anzusehen haben. Zur Beantwortung dieser Frage müßte allerdings das in Betracht kommende Material reicher und systematischer gesammelt und gesichtet sein, als es bisher der Fall ist. Auch wird daran festzuhalten sein, daß der einzelne Ausleger niemals ganz fest an einen solchen Stil gebunden ist und ihn seiner stilistischen Eigenart gemäß nach Belieben ausgestalten kann, wie bei Ambrosiaster dies individuelle Moment zweifellos eine bedeutende Rolle gespielt hat. Immerhin lassen sich aus andern Exegeten eine Reihe ähnlicher Formeln zusammenstellen.

Im folgenden nur einige Beispiele:

1) Aus den Kommentaren zu den paulinischen Briefen (Gal., Eph., Phil.) des Marius Viktorinus Rhetor[1]):

hoc est: col. 1155 A 1157 A 1169 B 1228 C 1266 B;
id est: col. 1157 A 1158 A 1172 D 1173 A 1190 A u. B 1245 C;
dicit: col. 1157 B;
monet: col. 1183 C;
docet: col. 1278 B;
ostendit: col. 1215 D 1214 B 1245 A;
inquit: col. 1184 A 1217 C 1233 C 1258 B 1264 B.

2) Aus den Kommentaren des Hieronymus zu Gal., Eph., Titus, Philemon[2]):

cohortatur: col. 425 B 432 A;
sensus iste est: col. 428 C;
demonstravit: col. 460 B;

---

1) Zitiert nach den Kolumnen bei Migne, Patrologia S. L. 8, 1145 ff.

2) Zitiert nach den Kolumnen bei Migne, Patrologia S. L. 26, 307 ff.

significat: col. 413 B;
ait: col. 348 C 504 A;
vult: col. 615 C;
ostendit: col. 471 D 368 C 549 B;
inquit: col. 335 A 435 C 470 A 490 B;
manifeste nominat: col. 373 B;
nulli dubium est: col. 510 B;
recte Ephesiis dicitur: col. 526 B 494 C;
,tribuit' hoc est administrat: col. 351 B.

3) Aus Hieronymus' Jeremiaskommentar[1]:
Pseudopropheta Semeias vere ,Nehellamites' S. 365;
,mala' appellat S. 89;
,non possunt audire', quia S. 84;
manifestum est S. 194 398;
pulchre dicit S. 335;
proprie loquitur S. 128;
significat S. 106;
vult S. 59;
ait S. 87 227;
inquit S. 249 303 116 117 104 216 182 35 354;
provocat S. 108.

4) Aus Augustins Galaterbriefkommentar[2]:
manifestum est: col. 2142;
dicit: col. 2137;
hoc dicit: col. 2146;
vult: col. 2148;
recte probare voluit: col. 2127;
hoc est quod ait: col. 2124;
,gratia dei' est qua nobis donantur peccata: col. 2108;
hoc est: col. 2116;
id est: col. 2128 2116 2148 2115.

---

1) Zitiert nach den Seitenzahlen der Ausgabe CSEL 59.
2) Zitiert nach den Kolumnenzahlen bei Migne, Patr. SL 35, col. 2105 ff.

5) Weit reicher an Vergleichsmaterial als die genannten Kommentare ist die pseudohieronymianische Erklärung des Buches Hiob, nach Zöckler (RE[3] 8 S. 51) vielleicht das von Beda erweiterte Werk des Hieronymusschülers Philippus[1]):

id est: col. 662D 627B 629A 671A 796C usw.;
hoc est: col. 624C 643B 651A 741C;
significavit: col. 625B;
dicit: col. 625C 626C 643C 707D 791B;
ostendit: col. 629D;
hoc dicto ostendit: col. 719D;
inquit: col. 634C 665C 678A 796B 790C;
id dicit: col. 637D;
hoc dicit: col. 664D 691B 688B 635C 660B u. C;
hoc ait: col. 701C 723B;
verum est: col. 660C;
manifestum est: col. 645D 668C 665B 687B 719C 707B;
certum est: col. 763C;
‚dies afflictionis eius' dies sunt passionis: col. 715C;
‚tenebrae' peccata sunt: col. 624D;
‚lux impiorum' est huius mundi gloria: col. 752B;

6) Ebenso finden sich zahlreiche Parallelen in den Kommentaren des Pelagius zu den paulinischen Briefen[2]):

hoc est: col. 647D 648A 659A 660A 674B 706A 736A 752A;
id est: col. 751D 758C 773B, C u. D 774C (2mal) u. D (2mal);
hoc est quod dicit: col. 661A 728A 777B 815/6D;
dicit: col. 660A 673D 807B;
recte dicit: col. 817D 649A;
hoc dicit: col. 808B 816A;

---

1) Migne, Patrologia SL 26 col. 619ff.
2) Zitiert nach Migne, Patrologia SL 30 col. 646ff.

vult: col. 738 C 671 C 694 B 884 C 877 C;
vult ostendere: col. 661 D 667 B;
voluit: col. 883 C;
significat: col. 809 C 815 A;
ostendit: col. 647 A u. D 648 D 649 B 650 A 710 B 729 C 815 D;
ideo: col. 694 C 695 D 667 B 674 C 771 C 774 B 869 B;
in Genesi hoc scriptum est: col. 818 C (2 mal).

Aber nicht nur die lateinische Kommentarliteratur kommt in Betracht; darum seien einige Beispiele aus den Werken griechischer Ausleger herangezogen:

7) Theodor von Mopsuestias Auslegung der paulinischen Briefe[1]):

hoc est: Swete Bd. I S. 195 244 248, II 110 194 195 222 u. a.;
inquit: II 32 131 143 148 207 249;
dicit: I 64 157 250 285 (2 mal), II 138 151 (2 mal);
hoc dicens: I 48;
id ipsud dicens: I 153;
‚prope' dicens: I 152;
‚ab his qui foris sunt' edicens: II 114;
bene dixit: I 232 249 II 91 186 207;
necessarie (bene) posuit: I 171 181 II 186 usw.

8) Im griechischen Text sind enthalten die Kommentare Theodorets zu den Paulusbriefen, aus denen noch einige Beispiele wiedergegeben seien[2]):

φησίν: zu Rm. 9$_{30.32}$ 15$_{27}$, I. Kor. 3$_{2}$, Eph. 6$_{17}$;
προσηγόρευσεν: Rm. 10$_{12}$, I. Kor. 2$_{8}$;
ἔδειξεν: Rm. 10$_{20}$, I. Kor. 7$_{8}$ 13$_{13}$, II. Thess. 2$_{8}$;
δείκνυσι: Rm. 13$_{13}$;
καλεῖ: Rm. 13$_{12}$ 14$_{1}$, I. Kor. 7$_{9}$, Gal. 3$_{17}$;

1) Zitiert nach den Seitenzahlen der Ausgabe von Swete (1880/2).

2) Zitiert nach den Bibelstellen; Ausgabe von Migne PSG 82.

ἐκάλεσεν: I. Kor. 12 12, II. Kor. 5 13, I. Thess. 2 5;
σαφῶς ἔδειξεν: Hebr. 11 10 10.

Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß wir es nicht nur mit einer Erscheinung der theologischen Kommentarliteratur zu tun haben. Denn in dem spätgriechischen Porphyriuskommentar des David finden sich folgende Parallelen[1]:

τοῦτ' ἔστιν: S. 177 (3 mal) 185 199;
καλῶς εἶπεν ἐπὶ τῷ „ἀλλοῖον τὸ μόνον“: S. 177; vgl. S. 140 171 184 152 f.;
ὧδε δηλοῖ: S. 176 177;
βούλεται δεῖξαι: S. 193;
ὧδε δεικνύει: S. 185;
φησὶν ὅτι: S. 192 196 199 202 209 219 (2 mal) 146 152 usw.

Schon diese Übersicht zeigt, daß hinsichtlich der Einführungsformeln zwischen den Kommentaren eine gewisse Gleichförmigkeit besteht. Am auffallendsten sind die Parallelen zwischen dem pseudohieronymianischen Glossator des Hiob, Pelagius und Ambrosiaster; während Augustin, Hieronymus, Marius Viktorinus weniger reichliches Vergleichsmaterial bieten, da bei ihnen die Regelmäßigkeit der Einführungsformeln nicht so sehr in die Augen springt. Ausleger wie Hilarius, Ambrosius kommen wegen ihrer ganz andern Art nicht zum Vergleich in Frage, auch Viktorin von Pettau hat wenig Parallelen aufzuweisen. Die Tatsache jedoch, daß auch bei den antiochenischen Exegeten, ja sogar bei spätgriechischen philosophischen Kommentatoren sich ähnliche Formeln finden, macht die Folgerung unausweichlich, daß wir es hier mit einem wenigstens in den Grundzügen feststehenden exegetischen Stile zu tun haben, zu dessen eisernem Bestande Einführungsformeln wie *dicit, ostendit, hoc dicit, vult, hoc est,*

1) Zitiert nach der Ausgabe von **Busse** (1904).

id est usw. gehörten. Die Entstehung solchen Stiles ist ebensowenig wunderbar wie die individuelle Ausgestaltung bei den einzelnen Exegeten, von denen aber wenige den Ambrosiaster an Reichhaltigkeit der Einführungsformeln erreichen dürften.

Wenden wir uns nun der Exegese Ambrosiasters selbst zu und suchen wir sie kurz in ihrer formalen Eigenart zu charakterisieren! Wer von der Lektüre der weitschweifigen Kommentare des Origenes herkommt und sich zu Ambrosiaster wendet, fühlt sich durch dessen wohltuende Kürze und Knappheit angenehm berührt; nimmt doch Origenes' Römerbriefkommentar den dreifachen Raum ein wie Ambrosiasters Auslegung desselben Briefes. An Sorgfalt und Genauigkeit läßt Ambrosiaster es deshalb noch nicht fehlen; er ist immer noch ausführlicher als die gar zu knapp gehaltenen Ausführungen des Pelagius; ja er scheut auch Abschweifungen nicht und läßt sich durch schwierige Fragen der Christologie Phil. 2 7ff. oder durch die Polemik Gal. 2 1f. 4f., Rm. 5 14, I. Kor. 6 18, II. Tim. 2 20 u. a. zu Erörterungen von einiger Breite veranlassen. Von einer genauen Scheidung der Erklärung in die Auslegung des allgemeinen Gedankenzusammenhanges *(θεωρία)* und die Einzelexegese *(λέξις)*, wie sie in der griechischen philosophischen Schultradition üblich war[1]), lassen sich bei Ambrosiaster keine Spuren nachweisen. Die Erklärung der Einzelheiten ist vielmehr bei ihm mit der des Gesamtzusammenhanges so eng verbunden, daß beides nicht von einander geschieden werden kann. Die Einzelexegese ist nicht gerade Ambrosiasters stärkste Seite; es liegt ihm fern, bis ins Einzelne die Gedankenverknüpfung des Paulus zu analysieren oder sich gar auf grammatische Fragen einzulassen, wie Theodor das sehr oft tut; zu der Ausnahme Gal. 2 5 gibt die Polemik Anlaß. Auf der anderen

1) vgl. Prächter, Byzantinische Zeitschrift 1909 S. 532ff.; Göttinger gel. Anzeigen 1904 S. 382ff., 1905 S. 532ff., 1908 S. 222f.

Seite widersteht Ambrosiaster aber auch der Versuchung, der die origenistische Exegese so häufig erlegen ist, allerlei Gedanken und Nuancen in die Worte des Apostels hineinzulegen, die der Text in diesem Zusammenhang unmöglich enthalten kann. Weiter unten[1]) soll dafür noch ein Beispiel gegeben werden. Unser Ausleger hält sich im Allgemeinen an das Nächstliegende und scheut sich selbst nicht, Selbstverständlichkeiten auszusprechen, wie er denn zu *„in ieiuniis saepe“* (II. Kor. 11 27) bemerkt *ieiunat enim, qui dum habet quod edat, abstinet* oder I. Thess. 1 9 *„ut non necesse habemus nos aliquid loqui“* erklärt: *superfluum est ea fari quae nota sunt.* Oft gelingt es ihm aber auch, in kurzen knappen Worten den Nagel auf den Kopf zu treffen; als Beispiel sei die Erklärung von Rm. 1 2 *(evangelium) „quod autem promiserat per prophetas suos“* angeführt, wo er schreibt: *nemo enim rem vilem magnis praecursoribus nuntiat.* Sein Interesse ist freilich, wie schon gesagt, mehr auf die Gedanken als auf Reihenfolge und Verbindung derselben gerichtet; er achtet mehr auf das Objektive, als auf das Subjektive, d. h. auf die Absichten des Paulus und die ihn leitenden Assoziationen und findet infolgedessen oft Wiederholungen in den Briefen des Apostels. Denn er denkt nicht daran, in jeder solchen Wiederholung einen neuen Sinn oder wenigstens eine neue Nuance des Gedankens zu entdecken, wie Origenes und seine Schule, sondern stellt nur die Tatsache fest; Äußerungen wie *multa innectit et iterat* Rm 6 6, *iterum eadem hortatur* I. Thess. 4 11 usw. legen davon ebenso Zeugnis ab wie die bereits erwähnte Einführungsformel *idem sensus est.* Ihm fehlt aber auch die Feinheit der Beobachtung, mit der z. B. Theodor dem Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nachgeht. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Ambrosiaster selten den Text in Worte des

---

1) vgl. unten S. 45 f.

Apostels kleidet, d. h. in direkter Rede paraphrasiert, wie es die Antiochener, aber auch Hieronymus und Pelagius zu tun pflegen; die Beispiele Rm. 1 12 *„ac per hoc consolemini“ inquit* etc., Gal. 3 1, I. Tim. 3 14 sind ziemlich vereinzelt. Daher begegnet uns bei ihm auch so selten die bei jenen Exegeten so häufige Einführungsformel *inquit*. Umso mehr liebt er es, wie die Formeln *dicit, testatur, significat* etc. beweisen, den Text in indirekter Rede zu paraphrasieren.

Verhältnismäßig groß ist die Zahl der Worterklärungen, vor allem in den Hauptbriefen, wo die Exegese ja überhaupt mehr in Einzelheiten eingeht; aber auch hier ist es schwer, Worterklärung und Erklärung des Zusammenhanges zu scheiden, da beides unvermittelt in einander übergeht. Sehr schön zeigt das die Erklärung von Rm. 1 1 *„segregatus in evangelium dei“ : evangelium dei est bonum nuntium dei, quo peccatores ad indulgentiam provocantur; apostolus autem, quoniam in Iudaismo locum doctoris habebat, utpote phariaeus, ideo a Iudaismi praedicatione segregatum se dicit in evangelium Dei, ut a lege dissimulans Christum praedicaret* usw.; ferner Rm. 1 19 *„deus enim illis manifestavit“ hoc est, opus fecit, per quod posset agnosci per fidem.* Ist hier das Ganze erklärt oder der Ausdruck *manifestavit?* Nicht anders steht es mit der Erklärung von *evanuerunt* Rm. 1 21 *„evanuerunt in cogitationibus suis“; ‚evanuerunt‘: videntes enim mundum miro ornatu aptatum, ab eo, quem eius opificem cognoverunt, dissimulaverunt.*

Die Worterklärungen häufen sich leicht, wo der Text in viele kleine Abschnitte zerlegt ist, z. B. I. Kor. 14 26: *„Quid est igitur fratres? cum convenitis, unusquisque vestrum canticum habet“, id est laudem dei per canticum eloquitur, „doctrinam habet“, hoc est, sensuum per spiritualem prudentiam habet expositionem, „revelationem habet“, id est, subest ei prophetia occultorum quae*

ad omnium mentem perveniat favente spiritu sancto; andere Fälle vgl. I. Kor. 4 10 16 13 f. Oder es wird der Text durch eine kurze Worterklärung unterbrochen wie Gal. 6 6 *„communicet autem is, qui catechizatur verbo", id est qui verbum dei audiens est, „ei qui catechizat",* vgl. I. Kor. 14 26. Oder dem Text folgt eine kurze Worterklärung: *„deus pacis conteret Satanam velociter", id est brevi* Rm. 16 20. Die mit Worterklärungen beginnende Exegese wird durch Formeln wie *„est, sunt"* eingeleitet, z. B.: *plantare est evangelizare* I. Kor. 3 6; vgl. die Einführungsformeln auf S. 30 (I. Kor. 15 42, Gal. 6 15 usw.)

An einigen Stellen macht sich in unserm Kommentar der Einfluß einer andern Literaturgattung, der Aporie, bemerkbar. In dieser Literaturform wurden im Altertum grammatische und exegetische Schwierigkeiten im Rahmen eines fingierten Gespräches behandelt, sodaß der ἔνστασις (Frage, Aufdeckung einer Schwierigkeit) die λύσις (Antwort, Lösung derselben) entsprach[1]. Wenn, wie als sehr wahrscheinlich gelten darf, der Verfasser des Kommentares auch der Urheber der quaestiones veteris et novi testamenti (vgl. S. 13 f.) ist, so hat sich unser Ausleger selbst in dieser Literaturform betätigt. In der Tat ist die Form der quaestiones, vor allem der Anfang, den Stellen des Kommentares sehr ähnlich, in denen wir eine Einwirkung jener Literaturgattung erblicken können. Am deutlichsten liegt die Sache II. Kor. 11 4: *quare ait „recte pateremini", si alius vobis Christus praedicatus fuisset ..., cum dicat Galatis etc. (ἔνστασις) ... Sed sciens apostolus nunquam alium Christum quam hunc qui crucifixus est, praedicari, idcirco ait etc. (λύσις).* Andere Beispiele sind II. Kor. 5 6, I. Kor. 9 9, Phil. 2 25, I. Tim. 2 4, wo die λύσις regelmäßig durch *„sed"* eingeleitet wird. Immerhin macht Ambrosiaster von der Frageform lange nicht soviel Gebrauch wie die

1) vgl. Heinrici, PRE³ 17, S. 736 ff.

Antiochener; die Zahl der Stellen, in denen die Aporie als literarische Unterform auftritt, ist verhältnismäßig gering.

Charakteristisch für die Exegese des Ambrosiaster ist ferner die Tatsache, daß eine reiche Bibelkenntnis den Exegeten in die Lage versetzt, seinen Text durch zahlreiche Zitate zu erläutern. Der Fehler der origenistischen Schule, des Guten zu viel zu tun, wird glücklich von ihm vermieden. Die angeführten Bibelzitate dienen dazu, entweder den ähnlichen Gebrauch eines Wortes zu belegen Rm 11 12 16 7 oder den Gedanken des Paulus durch ein entsprechendes Schriftwort zu erläutern Rm. 8 20. 26. 28 Gal. 6 13 oder einen zur Erklärung des Textes verwerteten Gedanken des Auslegers durch eine biblische Parallele zu begründen Rm. 9 11—13, Gal. 6 14, II. Tim. 3 1. Nur selten kommt es vor, daß die von Ambrosiaster angezogenen Zitate selbst wieder der Erklärung bedürfen; wo das doch der Fall ist, wird diese meist ganz kurz gegeben wie Rm. 1 4 *et ipse dominus ait „cum exaltatus fuero, omnia traham ad me", id est tunc cognoscar omnium esse deus* (Joh. 12 22); länger ist schon die Erklärung von II. Kor. 2 10, zitiert zu Rm. 8 2; in einigen Fällen macht erst die Exegese des Zitates klar, aus welchem Grunde es herangezogen wird. Zur Erklärung von I. Kor. 5 5 *„ut spiritus salvus sit in die domini Iesu Christi"* wird auf Eph. 4 30 verwiesen; doch warum die Worte *„nolite contristare spiritum sanctum"* zitiert werden, versteht man erst, wenn man die Erklärung *si enim contristatur, non erit salvus, non utique sibi, quia impassibilis est, sed nobis quibus datus est* gelesen hat. Dasselbe gilt von dem zu Eph. 4 30 zitierten Verse Lc. 15 10; auch hier macht erst die Erklärung *gaudet ergo spiritus sanctus saluti nostrae, non sibi quia non indiget laetitia, ita e contrario, si obedientes ei non fuerimus, contristatur, quia non habet profectum in nobis* den Sinn, den das Zitat in diesem Zusammenhang haben soll, deutlich, da dieser aus den Worten *„ita gaudium erit in coelo in uno peccatore*

poenitentiam agente“ nicht erschlossen werden kann. Andere Beispiele, in denen Zitate erklärt werden, findet man Rm. 1 9 (Joh. 4 23 f.), Rm. 3 20 (Jes. 40 5), Rm. 6 5 (I. Joh. 3 2), II. Kor. 6 17 (Joh. 5 19) etc.[1]).

1) Durch die Zitate des Ambrosiaster werden wir in den Stand gesetzt, den von ihm benutzten und anerkannten Kanon festzustellen. Freilich bedarf das bisher von Souter (Study S. 196 f.) formulierte Ergebnis einer Berichtigung. Er sagt nämlich: *„Of old testament books quotes all, except Ruth, Nahum, Susanne and perhaps one or two others“,* aber auch Nah. 1 15 wird Rm. 10 15, wenn auch nur andeutungsweise, zitiert. Für das neue Testament gibt Souter über Zahns Grundriß zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons (vgl. dort 2. Auflage S. 69) hinaus die dort noch fehlenden Nachweise für die Bekanntschaft Ambrosiasters mit Jak., II. Pt., III. Joh. und formuliert sein Ergebnis: *every book of the new testament is quoted by him except Jude,* wobei er übersieht, daß auch Jud. 13 zu I. Kor. 15 41 mit den Worten *sicut dicit in epistula sua Judas apostolus* zitiert wird. Alle katholischen Briefe, auch Judas, hat Ambrosiaster also für apostolisch und kanonisch gehalten. Zweifelhaft könnte nur die Stellung des Hebräerbriefes sein, der meines Wissens nur II. Tim. 1 2 zitiert wird und den Ambrosiaster jedenfalls nicht für paulinisch gehalten hat. Wie weit er kanonische Geltung für ihn hatte, ist nicht sicher zu entscheiden. Da er für das alte Testament eine Vetus latina benutzt hat, die ihrerseits auf der LXX fußt, so hat er auch die Apokryphen des alten Testaments als kanonische Autorität gewertet; so wird von ihm beispielsweise Baruch 3 36. 38 als jeremianisch zitiert, seine Kenntnis der Makkabäerbücher durch Rm. 1 16, der Weisheit Salomonis und der LXX-Zusätze zu Daniel durch Rm. 1 23 erwiesen. Daneben besitzt er auch Kenntnis sonstiger apokrypher Literatur, wenn wir auch freilich nicht wissen, wieviel er davon aus fremder Hand empfangen hat; berichtet er doch, daß I. Kor. 2 9 in der Eliasapokalypse gestanden habe, weiß um die sibyllinischen Weissagungen Bescheid (zu I. Kor. 2 12), bemerkt zu Jannes und Jambres II. Tim. 3 8 *hoc exemplum de apocryphis est* und setzt die beiden Zeugen von Apc. 11 mit Henoch und Elias gleich (I. Kor. 4 9, I. Thess. 5 1–3); schließlich ergibt sich aus II. Tim. 2 18, daß er die Acta Pauli gekannt hat.

IV.

Die Stellung Ambrosiasters zur allegorischen Auslegungsmethode.

Die Eigenart der Exegese Ambrosiasters kann nicht als genügend klargestellt gelten, solange sein Verhältnis zur allegorischen Schriftauslegung Philos und Origenes' nicht gründlich untersucht ist.

Die Stellung Ambrosiasters zu dieser Auslegungsmethode ist umso wichtiger, als gerade zu seiner Zeit durch Männer wie Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Rufinus die allegorische Auslegung in den weitesten Kreisen der lateinischen Kirche bekannt gemacht wurde, während auf der andern Seite namens der antiochenischen Exegetenschule der Widerspruch, den wohl am schärfsten Theodor formuliert hat, gegen diese jede wirkliche Geschichtsauffassung hemmende Interpretationsmethode laut wird.

Ambrosiaster hat uns die Untersuchung dieser Frage dadurch etwas erschwert, daß er weder bejahend noch verneinend zu dieser Interpretationsmethode Stellung nimmt, während wir aus Theodors eigenem Munde — man denke z. B. an seine Erklärung von Gal. 4! — erfahren, wie er über diese Frage denkt. Auch haben wir zu beachten, daß die Erklärung der paulinischen Briefe bei weitem nicht soviel Gelegenheit zur Anwendung der allegorischen Interpretation bietet, wie etwa die Auslegung eines der Evangelien. Gleichwohl läßt sich für Ambrosiaster ein ziemlich unanfechtbares Resultat gewinnen.

Zunächst läßt sich nämlich nachweisen, daß Ambrosiaster die erste Voraussetzung allegorischer Auslegung, die Idee eines tieferen Schriftsinnes, fremd ist. Gewiß, die Schrift ist nicht ohne weiteres jedem verständlich, aber nicht nur in der Schrift, sondern *in omni locutione sensus*

et conditio latet I. Tim. 2 4, nicht einem tieferen „geistigen" Sinne nachzuspüren, sondern die Mißverständnisse abzuwehren, denen eben menschliche Rede unterworfen ist, gilt ihm als Aufgabe der Exegeten; darum werden auch Stellen erklärt, die an sich keiner Erklärung bedürftig scheinen, so Phil. 1 12—17, wo charakteristischer Weise bemerkt wird: *Haec explanatione non indigent, tamen propter sollicitudinem nostram, ne qua in dubium veniant, ea apertius prosequamur,* und ähnlich äußert sich Ambrosiaster zu Phil. 2 19, II. Tim. 2 24. Der Schriftsinn ist auch nicht schlechthin *occultus,* sondern nur *multis occultus* I. Kor. 14 4; die Worte I. Kor. 14 21 *„quia in aliis linguis et in labiis aliis loquar populo huic",* die leicht von der allegorischen Redeweise verstanden werden konnten, gelten nach Meinung unseres Auslegers nur den Ungläubigen, nicht aber den Christen; ist es doch gerade der Vorzug der neuen Religion, daß der Heide in ihr kein Geheimnis findet *(nihil fucatum, nihil in tenebris videt geri* I. Kor. 14 25), wie etwa in den Mysterienreligionen. Nirgends findet sich eine Andeutung, aus der man schließen könnte, daß Ambrosiaster etwa eine bestimmte Klasse von Christen wegen vermeintlich tieferer Erkenntnis vor den andern bevorzugt; ihm gilt ganz allgemein die Regel: *non competit fidelibus audire linguas quas non intelligant* I. Kor. 14 22; Prophetie, d. h. Schrifterklärung gab es darum in der Urchristenheit, daß alle Gläubigen in das Verständnis der Schrift eingeführt werden könnten. Wie anders urteilt Origenes, wenn er die Worte des Paulus von den fleischessenden und den Fleischgenuß verwerfenden Christen (Rm. 14) gerade von dem Unterschied des Schriftverständnisses versteht!

Das Ergebnis dieser Ausführungen kann auch nicht durch die ihnen scheinbar widersprechende Bemerkung Eph. 5 30 *hoc spiritaliter intelligendum est* entkräftet werden. Denn auch hier handelt es sich bei genauerem Zusehen

keineswegs um ein Analogon allegorischer Schriftauslegung. Der Satz wird vielmehr vollkommen zutreffend erklärt, wenn es heißt, daß die Worte *„quoniam membra sumus corporis eius“* (d. h. Christi) *et de carne ipsius* nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne, *quasi ex quo omne corpus* (die Kirche) *consistat,* zu verstehen seien Es ist das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern, das uns an unserer Stelle den mystischen Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche verdeutlichen soll, und dieser Gedanke wird von dem Ausleger nicht in allegorisierender Weise künstlich an den Text herangebracht, sondern durchaus zutreffend aus ihm entwickelt.

Weiter erkennen wir die Verschiedenheit der Auslegung Ambrosiasters von der der allegorisierenden Interpreten, wenn wir die oben mitgeteilten Einführungsformeln beachten. Ein Erklärer, der seine Exegese fast auf jeder Seite mit Wendungen wie *manifestum est, apertum est* (vgl. oben S. 27), einzuführen pflegt, kennt keinen tieferen Schriftsinn und ist kein Anhänger einer Methode, die eben doch das zu Tage fördern will, was nicht vor aller Augen offen liegt. Und ebenso gewinnt die Tatsache Bedeutung, daß Ambrosiaster sich nicht scheut, Wiederholungen des Gedankens anzuerkennen, wie aus der Einführungsformel *idem sensus est* und häufigen Bemerkungen im Texte[1]) hervorgeht. Denn nach der Auffassung von Exegeten wie Philo und Origenes sind ja gerade solche Wiederholungen eines von Gott inspirierten Textes unwürdig. Daher machen diese Ausleger krampfhafte Bemühungen, jedem Ausdruck des Textes zum mindesten eine neue Nuance des Gedankens abzugewinnen, wenn sie nicht gerade aus ihr ein tiefes Geheimnis zu Tage fördern können. Denn an dem Grundsatz, den Origenes zu Rm. 14 10 ausspricht: *nulla in eius*

1) vgl. oben S. 27 und 37, ferner die Äußerungen Rm. 6 6 *multa innectat et iterat, saepe repetit ut dilucidet* 8 11 *ipsum sensum eadem tractat ratione* u. a. m.

litteris otiosa vel syllaba est[1]) (d. h. in den Briefen des Paulus), darf nicht gerüttelt werden[2]).

Ein Beispiel möge diesen Unterschied der Auslegung verdeutlichen. Bei der Auslegung der Worte Rm. 4 7 *„beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit dominus peccatum“* sieht sich Ambrosiaster veranlaßt, seiner Exegese eine polemische Spitze zu geben: *Videtur autem quibusdam tripartita ratio in his dictis, quia diversis propheta usus est verbis et quia a plurali numero ad singularem descendit. Cum enim verba dei in ubertatem gratiae, quia peccati diversa sunt nomina, per delictorum vocabula enumerare vult, latius locutus est; unius tamen formae et significationis sunt verba, quia et cum tegit, remittit, et cum remittit, non imputat.* Aus den weiteren Ausführungen Ambrosiasters geht hervor, daß sich seine Polemik in erster Linie gegen die Exegeten richtet, die das *tegere peccata* auf die durch die Buße erlangte Sündenvergebung, das *non imputare* dagegen auf die beziehen, die durch das Martyrium gewonnen wird. Ganz anders ist die — dem Ambrosiaster schwerlich bekannte — Auffassung des Origenes. Er äußert sich[3]) folgendermaßen: *Sed promovet nos ordinis ipsius differentia, quod primo dixit: „beati quorum remissae sunt iniquitates“, secundo: „quorum tecta sunt peccata“, tertio: „cui non imputavit dominus peccatum“. Et vide, si potest iste ordo in anima una eademque intelligi, ut quia initium est conversionis animae mala derelinquere, pro hoc iniquitatum remissionem mereatur accipere, cum*

---

1) vgl. Lommatzsch tom. VII S. 358.

2) Auch Ambrosiaster äußert sich einmal ähnlich I. Kor. 6 2: *nihil otiose dicit apostolus.* Aber aus der Fortsetzung *ideo enim hunc mundum dixit, ut ostendat et alterum* erhellt, daß diese Bemerkung nichts mit allegorischer Schriftauslegung zu tun hat und lediglich eine Folge der auch von Ambrosiaster geteilten Inspirationslehre ist.

3) vgl. Lommatzsch tom. VI 242.

autem coeperit bona facere, velut singula quaeque, quae praecesserant, mala bonis recentibus obtegens, et abundantiorem numerum bonorum introducens, quam prius fecerat malorum, tegere peccata dicatur; ubi vero iam ad perfectum venerit, ita ut omnis de ea malitiae radix penitus amputetur, eo usque, ut nullum in ea vestigium possit inveniri nequitiae, ibi iam summa perfectae beatitudinis promittatur, cum nullum possit dominus imputare peccatum. Der Unterschied der Auslegung springt in die Augen, dort wird in allen drei Ausdrücken die verschiedene Ausprägung eines Gedankens gefunden, hier wird aus der Wiederholung die künstliche Theorie einer stufenweise sich zur Vollendung steigernden gradweisen Sündenvergebung herausgesponnen.

Eine große Versuchung bieten dem Ausleger die Gleichnisse. Hier können allegorische Exegeten in den wenigsten Fällen sich zu nüchterner und besonnener Auslegung aufraffen, wie z. B. Jülicher in der Geschichte der Auslegung der Gleichnisse Jesu gezeigt hat. So deutet auch z. B. Origenes bei dem Gleichnis von den ausgebrochenen und eingepropften Ölzweigen Rm. 11 die Wurzel auf Christus, die Zweige auf die Apostel. Auch hier zeigt sich die andere Art des Ambrosiaster, der die Auslegung des Gleichnisses ganz sachgemäß auf den vorliegenden Fall, den Gegensatz von Glauben und Unglauben, Juden und Heiden beschränkt[1]. Ebenso werden die Gleichnisse I. Kor. 3 und I. Kor. 12, die vom Bau auf verschiedenem Grund bezw. vom Körper und seinen Gliedern handeln, ohne jede Spur von Allegorese kurz und sachgemäß erklärt. Auch an den Stellen, wo Ambrosiaster zwischen verschiedenen möglichen Erklärungen die Wahl läßt, z. B.

1) Interessant ist, wie er sich auch durch die Tatsache, daß Paulus ein verfehltes Bild gebraucht, nicht stören läßt, sondern sie mit der trockenen Bemerkung abtut: *hoc significat non iuxta legem agriculturae, quia bonum surculum non inserunt in non bonam arborem* (Rm. 11 17).

Rm. 2 16, I. Kor. 14 21 16 12, II. Kor. 6 9 7 5, ist von allegorischer Erklärung nichts zu bemerken.

Von wesentlicher Bedeutung sind weiter für den allegorisierenden Interpreten die Namenerklärungen. Solche finden sich auch bei Ambrosiaster, aber daß man daraus nicht ohne weiteres auf allegorische Auslegung schließen darf, zeigt bereits Rm. 1 1 *apud veteres nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum et Iacob propter calcaneum. Ita et iste propter inquietudinem Saulus est nuncupatus. Postquam autem credidit, ex Saulo Paulum se dicit, hoc est immutatum (?). Et quia Saulus secundum supradictum sensum inquietudo seu tentatio nuncupatur, hic cum ad fidem accessit, Paulum se dicit, id est quasi ex tentatore factum quietem humilemque vel parvulum.*

Die weiteren Namenerklärungen, die sich bei Ambrosiaster finden, sind folgende:

Sion = *altitudo* Rm. 9 33;
Israel = *deum videntes* Rm. 9 7 10 21, I. Kor. 10 18, Gal. 4 29, Col. 1 15;
Ierusalem = *visio pacis* Rm. 10 15;
pascha = *immolatio,* nicht *transitus* I. Kor. 5 7;
Hebraei ist von *Abraham,* nicht von *Heber* abzuleiten Phil. 3 5.

Unter diesen Fällen ist Rm. 9 7 10 15. 21, I. Kor. 10 18, Col. 1 15, Phil. 3 5 die Namenerklärung ohne jeden Zusammenhang mit allegorisierender Tendenz lediglich gelehrte Spielerei; Gal. 4 29 kann ebenfalls außer Betracht bleiben, weil es sich hier um eine Auslegung einer paulinischen Allegorie handelt; I. Kor. 5 7 kommt gleichfalls nicht allegorische, sondern höchstens typologische Deutung des Passahmahles als Typus von Christi Tod in Frage. Es bliebe also höchstens Rm. 9 33 als Ansatzpunkt allegorischer Deutung übrig. Dort redet Paulus im Anschluß an Jes. 28 16 von dem in Zion gelegten Grundstein, den er alle-

gorisch auf Christus deutet. So kommt denn auch Ambrosiaster zu der Bemerkung: *multorum relatione compertum est in petra vel lapide Christum esse significatum.* Zum Beweise wird das auf Christus sich beziehende Petruswort Act. 4 11 sowie I. Kor. 10 4 herangezogen. In diesem Zusammenhang wird dann auch *Sion* mit *altitudo* übersetzt, da Jerusalem *propter notitiam dei non immerito excelsa dicta est,* aber auch hier wird dann die Namenerklärung nicht weiter allegorisch ausgedeutet. Der schüchterne Ansatz zu allegorischer Auslegung, um den es sich hier nur handeln kann, ist durch die Erklärung der Jesajastelle seitens des Paulus veranlaßt[1]).

Immerhin mag man wenigstens einen Anfang allegorisierender Interpretation in Rm. 9 33 finden. Es handelt sich darum, ob dieser Ansatz vereinzelt ist oder ob sich auch sonstige Beispiele finden, in denen man Anfänge dieser Auslegungsmethode erblicken muß. Fraglich ist jedenfalls, ob zu diesen Ansätzen die Erklärung von Apc. 14 4 *(hi sunt qui cum mulieribus non sunt coinquinati)* zu rechnen ist, die zu II. Kor. 11 2 gegeben wird: *in mulieribus errorem significavit.* Denn man muß sich erinnern, daß in der alttestamentlich-prophetischen Bildrede der Abfall von Gott mit der Unzucht verglichen wird und daß hier eine Nachwirkung solchen Sprachgebrauches vorliegen könnte. Auch ist, wo es sich um die Deutung nur eines Zuges handelt, der Unterschied von Allegorie und Metapher fließend und schwer festzustellen. Auch Phil. 1 13 wird nicht als sicheres Zeichen allegorischer Deutung gelten können. Hier soll der Ausdruck *in omni praetorio* den Judaismus bedeuten; die römische Gefangenschaft hat Ambrosiaster, wie aus dem Prolog zu Eph. hervorgeht, sich nach der Schilderung von Act. 28 vorgestellt und danach den Ausdruck *praetorium* mißverstanden. Wie er

1) Dazu kommt auch die alte exegetische Tradition, die z. B. schon bei Justin Dial. 34, Hermas Sim. IX. 2 1 12 4 nachweisbar ist.

dazu kommt, ihn in diesem Sinne zu deuten, ist allerdings dunkel. Eher liegt in Kor. 13 2 ein Versuch allegorischer Erklärung, wenn die kostbaren Steine, die der Teufel (d. h. der *ἄρχων Τύρου* von Ez. 28 12) besessen hat, als *doctrinae divinae mysteria* gedeutet werden. Hier ist die paulinische Stelle I. Kor. 3 12 ff. der Anlaß zu solcher Erklärung gewesen. Aus den quaestiones veteris et novi testamenti ließe sich vielleicht auch einiges Material, z. B. für allegorische Deutung des Hohenliedes, anführen. Aber auch dann würde es bei dem Urteil bleiben, daß von bewußter Anwendung allegorischer Auslegung keinesfalls die Rede sein kann und überhaupt in diese Richtung weisende Ansätze nur sehr spärlich zu finden sind.

Nur der eine Schluß läßt sich aus diesen immerhin vorhandenen Anfängen zu allegorischer Interpretation ziehen, daß Ambrosiaster nicht wie Theodor die allegorische Methode mit Bewußtsein abgelehnt hat. Dann aber scheint die andere Folgerung unausweichlich, daß ihm die konsequente und ausgebildete Form dieser Auslegungsweise, wie wir sie z. B. bei Origenes finden, unbekannt geblieben ist.

Für diese Annahme läßt sich auch noch etwas anderes geltend machen, nämlich die Art und Weise, wie Ambrosiaster sich mit den von Paulus allegorisch gedeuteten alttestamentlichen Bibelworten abfindet. Ehe wir aber darauf eingehen, müssen wir uns zur klaren Anschauung bringen, wie Ambrosiaster überhaupt das alte Testament verstanden hat. Es ist kein Zufall, daß es lediglich alttestamentliche Stellen sind, bei denen wir die schwachen Ansätze allegorischer Auslegung fanden. Denn ein streng geschichtliches Verständnis des alten Testaments war der alten Kirche und ihrer Theologie ein Ding der Unmöglichkeit. Zu groß war die Zahl der Stellen, die dann als anstößig oder doch bedenklich hätten erscheinen müssen. Auch galt es, die überlegene Autorität und Geltung des neuen Testamentes dem alten gegenüber zu behaupten. So ist

es verständlich, wenn man hier mit Vorliebe zu allegorischer oder zu der dieser verwandten, doch von ihr unterscheidbaren typologischen Auslegung griff. Letztere hatte den Vorzug, daß sie den Wortsinn der Geschichtserzählungen unangetastet ließ, aber in ihnen ebenso tiefe Geheimnisse wie die allegorische Exegese finden konnte, indem man die äußerlichen Vorgänge als Sinnbilder und Abschattungen der vollkommenen, verborgenen Wahrheit verstand. So versuchte man die alttestamentliche Offenbarung als die unvollkommene, sinnbildliche Vorausdarstellung der höheren neutestamentlichen zu erfassen und war imstande, doch den fatalen Konsequenzen der allegorischen Auslegung zu entgehen, die, wie die gnostische Exegese gezeigt hatte, unter Umständen dazu führte, die Tatsachen der evangelischen Geschichte in ein Meer von Fabeln und Mythen aufzulösen[1]). Ist doch auch schließlich die allegorische Auslegung in der Kirche nur soweit anerkannt worden, als sie, wie z. B. Hilarius und Hieronymus ausdrücklich betonen, die geschichtlichen Tatsachen als solche gelten ließ, während die radikalere, den geschichtlichen Zusammenhang bisweilen auflösende Allegorisierung eines Origenes begreiflicherweise von den Hütern kirchlicher Rechtgläubigkeit nur mit Mißtrauen angesehen wurde.

Auch Ambrosiaster ist die typologische Betrachtungsweise nicht fremd: I. Kor. 5$_7$ wird das Pascha in typologische Beziehung zu Christi Tod gebracht, wie überhaupt die Bundschließung Ex. 24 das Vorbild des neuen Bundes ist I. Kor. 11$_{26}$ (hier die Bemerkung *apud veteres fuit imago veritatis quae nunc apparuit)*; die Beschneidung der Israeliten mit steinernen Messern — der Stein weist ja auf Christus — ist Vorbild der neutestamentlichen Herzensbeschneidung (Prologus ad Gal.), wie überhaupt nicht nur die Beschneidung, sondern das ganze Zeremonial-

1) vgl. C. Barth, Die Interpretation des neuen Testamentes in der valentianischen Gnosis (T. U. XXXVII 3) 1911.

gesetz typologische Bedeutung hat (Rm. 4 10.11 9 32); auch Isaak ist Typus Christi (Rm. 4 10.11 9 7): Die Juden sollen ebenso an Christus glauben, wie Abraham der Verheißung über Isaak Glauben geschenkt hat. So erklärt sich auch, daß die Verheißung, daß die Völker in Abrahams Namen gesegnet werden sollen, durch Christus, nicht durch Isaak erfüllt wird (Rm. 4 10 9 7, Prol. ad Gal.) Man wird nicht verkennen, daß die Ausführungen des Apostels dem Ambrosiaster derartige typologische Beziehungen aufdrängen mußten; daß er dann auch selbständig auf dem von dem Apostel gewiesenen Wege weitergegangen ist, kann nicht Wunder nehmen. Der jerusalemische Tempel erscheint II. Tim. 2 20 als Typus der Kirche, II. Kor. 1 22 die *unctio* der jüdischen Könige als Typus der Geistessalbung der Christen. Im Anschluß an II. Kor. 3 wird von Mose gesagt: *figura erat in Moyse, non veritas. Ideo adveniente salvatore cessavit figura.* So teilt er denn auch die altkirchliche Anschauung, daß Christus bereits im alten Testament — dem Mose und Josua z. B. — erschienen ist (Col. 1 15, I. Thess. 4 14) und daß die alttestamentlichen Gottesworte in Wahrheit Worte Christi sind (Rm. 14 11, I. Kor. 10 9, II. Kor. 6 17) — denn den Vater hat ja nie jemand gesehen oder gehört —, und Christus ist gemäß der Logoslehre der Offenbarungsmittler, der freilich im alten Testament selbst noch verborgen ist (Rm. 2 22).

Diese typologische Auffassung des alten Testamentes ist in der alten Kirche so verbreitet gewesen, daß wir uns nicht wundern dürfen, bei Ambrosiaster ihre Spuren wiederzufinden; vielleicht ist er selbst in den Einzelheiten von älterer exegetischer Tradition abhängig. Sie war ja eben der Mittelweg, den die Kirche gehen mußte, wenn sie mit den Gnostikern nicht völlig auf das alte Testament verzichten wollte und auf der andern Seite ein wörtliches Verständnis, vor allem eine buchstäbliche Übernahme des wörtlich verstandenen Zeremonialgesetzes, ablehnen mußte.

Auch größere Geister als Ambrosiaster konnten an dieser Auffassung des alten Testamentes zu jener Zeit nicht rütteln.

Nun ist es für die Stellung Ambrosiasters zur allegorischen Auslegung außerordentlich bezeichnend, daß er die Stelle Gal. 4 21 ff. lediglich in typologischem Sinne versteht und gar nicht daran denkt, den geschichtlichen Sinn der Sara-Hagar-Erzählung in Zweifel zu ziehen, während er auf der andern Seite es auch nicht für nötig hält, ihre Geschichtlichkeit zu betonen wie die Antiochener, die bei dieser Gelegenheit ausdrücklich vor der geschichtszerstörenden Allegorese warnen[1]. In der Sache ist Ambrosiaster mit den Antiochenern einig, aber er würde gewiß mit größerer Deutlichkeit die Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Erzählung betont haben, wenn er wie diese die jedes geschichtliche Verständnis unmöglich machenden Konsequenzen allegorischer Interpretationsweise gekannt und durchschaut hätte.

Noch deutlicher geht Ambrosiasters mangelnde Vertrautheit aus der Ratlosigkeit hervor, mit der er der Stelle I. Kor. 9 9 gegenübersteht. Dort schließt Paulus nach bekannter allegorischer Manier, daß es Gottes unwürdig sei, für die Ochsen zu sorgen und glaubt sich dadurch berechtigt, die Stelle Dt. 25 4 auf die christlichen Lehrer zu beziehen. Jedoch Ambrosiaster ist anderer Meinung als der Apostel. Er findet durch verschiedene alttestamentliche Stellen bestätigt, daß Gott auch für die Ochsen sorge und

---

1) vgl. Theodor zur Stelle, der in längerer Ausführung gegen die dissipientia der allegorischen Ausleger polemisiert; Theodoret (Migne PG 82) *οὐ γὰρ τὴν ἱστορίαν ἀνεῖλεν, ἀλλὰ τὰ ἐν τῇ ἱστορίᾳ προτυπωθέντα διδάσκει.* Chrysostomus (Migne PG 61) zu Gal. 4 24: *‚ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα' καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἐκάλεσεν. ὃ δὲ λέγει τοῦτό ἐστιν· ἡ μὲν ἱστορία αὕτη οὐ μόνον τοῦτο παραδηλοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναγορεύει, διὸ καὶ ἀλληγορία κέκληται.* In demselben Sinne äußert sich Pseudohieronymus (Pelagius) Migne SL 30, 816 B. Ambrosiaster begnügt sich mit der Bemerkung Gal. 4 21: *in typum natus est Isaac.*

sucht diese Tatsache mit der entgegenstehenden Ansicht des Paulus durch eine recht gezwungene Auskunft auszugleichen: *non curat de bobus et pecoribus propter haec ipsa, sed propter nos quorum causa sunt facta. Ideo de nobis curat, non de illis.* Wer aber die allegorische Beweisführung des Paulus so völlig mißversteht, verrät dadurch, daß er von dieser Methode nicht allzugroße Kenntnis besitzt.

Wir kommen also auf Grund unserer Untersuchung zu einem ziemlich eindeutigen Resultat. Die typologische Betrachtungsweise des alten Testamentes wird von Ambrosiaster im Anschluß an die Hinweise des Paulus und wohl auch anderer altkirchlicher Exegeten mit ziemlicher Unbefangenheit angewandt, wobei freilich auch nicht zu verkennen ist, daß er nur in sehr mäßigen Grenzen von ihr Gebrauch macht; zu einer allegorischen Auslegung finden sich höchstens einige bedeutungslose Anfänge. Im übrigen ist seine Auslegungsmethode von derjenigen der Alexandriner nach jeder Richtung verschieden. Aus den Ansätzen zur allegorischen Deutung sowie aus der Behandlung der Stellen I. Kor. 9 9 und Gal. 4 21 ergibt sich die Schlußfolgerung, daß er mit den Grundsätzen und Voraussetzungen allegorischer Schrifterklärung nicht vertraut ist und sie in ihrer konsequenten Anwendung und Ausbildung, wie sie z. B. in den Werken des Origenes vorliegt, schwerlich gekannt haben wird. Bei seiner Unkenntnis des Griechischen wird ihm die schriftstellerische Arbeit des Origenes kaum zugänglich gewesen sein. Dann ist aber sein Werk ein lehrreiches Beispiel für die von den Alexandrinern und vom Griechentum überhaupt unberührte exegetische Arbeit des Abendlandes, während wir bei den andern Exegeten seiner Zeit, ja bei der ganzen sonstigen abendländischen Exegese vielleicht mit Ausnahme des Pelagius den alexandrinischen Einfluß deutlich wahrnehmen können.

V.
Ambrosiasters Interpretation der geschichtlichen Daten der Paulusbriefe und seine Anschauung vom apostolischen Zeitalter.

Mit dem Fehlen der allegorischen Auslegung ist jedenfalls eine wichtige Voraussetzung geschichtlichen Verständnisses der Paulusbriefe gegeben. Wir haben nun darzustellen, wieweit Ambrosiaster das Ideal einer wirklich wissenschaftlichen Auslegung, die den aus dem Zusammenhang zu ermittelnden Sinn erschließen und die Einzelheiten in einen umfassenden geschichtlichen Rahmen einordnen will, erreicht hat. Daß das geschichtliche Verständnis unseres Auslegers, an heutigen Maßstäben gemessen, nur gering ist, erscheint von vornherein selbstverständlich; die dazu erforderliche kritische Schulung und Fähigkeit zu psychologischer Analyse sind ja ebenso wie die durch kein dogmatisches Vorurteil getrübte Voraussetzungslosigkeit erst das Ergebnis der mit dem Humanismus einsetzenden neuzeitlichen Geistesbewegung, ganz abgesehen davon, daß dies Ideal historischer Auffassung überhaupt nur unvollkommen verwirklicht werden kann. So kann es sich auch bei Ambrosiaster nur um Anfänge wirklichen Verständnisses und historischer Interpretation handeln, freilich um Anfänge, die in einer Zeit mit noch wenig entwickeltem geschichtlichen Sinn aller Beachtung wert sind und ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Auslegung des neuen Testamentes sichern.

Die maßgebende Quelle, aus der Ambrosiaster die Anschauung vom apostolischen Zeitalter geschöpft hat, ist sicherlich die Apostelgeschichte gewesen, daneben hat er aber auch apokryphe Apostelakten wie die Acta Pauli et Theclae gekannt und benutzt[1]). Wie weit er sonst auf

1) Das ergibt sich aus einem Vergleich der Auslegung von II. Tim. 2 16 mit acta apostolorum I. p. 245 (ed. Lipsius-Bonnet) mit zwingender Notwendigkeit.

außerkanonischer apokrypher Tradition fußt, muß dahin gestellt bleiben; ob Äußerungen wie II. Kor. 11 2 *omnes apostoli exceptis Iohanne et Paulo mulieres habuerunt* auf schriftliche Quellen zurückgehen mögen, ist schwer zu sagen; wesentlichen Einfluß auf die Darstellung haben solche Quellen sicher nicht gehabt.

Wenn wir nun fragen, wie die Apostelgeschichte oder die andern neutestamentlichen Schriften — z. B. die Evangelien für den Osterbericht I. Kor. 15 — verwertet werden, so werden wir finden, daß es sich bei Ambrosiaster nicht um eine methodisch korrekte oder auch nur vollständige Quellenbenutzung handelt. Denn nicht selten fehlt es dem Exegeten an der nötigen kritischen Besinnung; z. B. wenn die Äußerung des Paulus II. Kor. 11 25 f. über seinen mehrfachen Schiffbruch sich auf das Ereignis Act. 27 beziehen soll, das doch zweifellos erst nach der Abfassung des zweiten Korintherbriefes stattgefunden hat. Gleichwohl hat es dem Exegeten nicht an der Einsicht gefehlt, daß die Apostelgeschichte nicht alle Erlebnisse des Paulus berichtet; er bemerkt nämlich zu II. Kor. 11 25: *qui omni tempore legitur navigasse, adversis procellis facile fuit ter naufragium facere.* Ebenso ist es ein Irrtum, wenn der II. Kor. 7 5 ff. erwähnte Aufenthalt des Paulus mit demjenigen von Act. 16 gleichgesetzt wird, der doch ohne Zweifel der Gründung der Gemeinde vorausgegangen ist. Mit etwas mehr Recht greift der Exeget auf dieselbe Reise bei der Erklärung von I. Thess. 2 1 zurück, wo Paulus von den ihm in Philippi widerfahrenen Leiden berichtet. Interessant ist, daß nach Ambrosiasters Meinung der Apostelkonvent von Gal. 2 mit der Reise des Paulus nach Jerusalem, die Act. 15 berichtet wird, nicht zusammenfällt, sondern erst später stattgefunden hat (Gal. 2 1); eine Anschauung, die allerdings nicht genauer begründet wird und einer kritischen Prüfung schwerlich standhalten würde. Wie wenig vollständig Ambrosiasters Verwertung der Apostelgeschichte

ist, zeigt sich übrigens darin, daß z. B. die Ereignisse, auf die Paulus I. Kor. 15 32, II. Kor. 1 8 anspielt, in keinerlei Zusammenhang mit der Darstellung der Apostelgeschichte gebracht werden. Ebenso fehlt es an jedem Versuch einer chronologischen Ordnung der Paulusbriefe, wie ihn beispielsweise Theodoret unternommen hat; ja nicht einmal Angaben über Abfassungszeit und Ort werden gemacht mit Ausnahme der einzigen Mitteilung im Prologe des Epheserbriefes, daß dieser in Rom entstanden sei, wobei auch auf die Darstellung der Gefangenschaft in der Apostelgeschichte Bezug genommen wird. Danach ist erst recht nicht zu erwarten, daß Ambrosiaster völlige Klarheit über die komplizierten Vorgänge zwischen der Abfassung der beiden Korintherbriefe gehabt habe; II. Kor. 2 6—10 7 12 wird von ihm auf den Blutschänder I. Kor. 5 bezogen; aus II. Kor. 13 1. 2 auf einen Zwischenbesuch des Paulus in Korinth zu schließen, kommt ihm ebensowenig in den Sinn wie die Theorie eines Zwischenbriefes etwa angesichts II. Kor. 2 4; auch Reflexionen über die Tatsache, daß I. Kor. 4 17 16 10 f. die bevorstehende Ankunft des Timotheus angekündigt wird, während II. Kor. 7 Titus dem Apostel den ersehnten Bescheid bringt, woraus auf einen längeren Zwischenraum zwischen beiden Briefen geschlossen werden kann, fehlen bei Ambrosiaster völlig; der Beobachtung solch verwickelter Detailfragen ist er noch nicht gewachsen.

Dagegen läßt sich nicht verkennen, daß Ambrosiaster mit Scharfblick und Geschick versucht hat, den Zweck der Briefe zu ermitteln. Er ist sich vollkommen dessen bewußt, daß Paulus seine Briefe an einen bestimmten Leserkreis gerichtet und mit jedem seiner Briefe bestimmte Absichten verfolgt hat. In origineller Weise versucht er selbst für den Römerbrief diese Auffassung durchzuführen, wiewohl es gerade bei diesem Briefe nicht leicht ist, einen konkreten Zweck des Apostels zu

entdecken[1]). Nach Ambrosiasters Annahme ist die römische Gemeinde von Judenchristen gegründet worden, die irgendwoher nach Rom gekommen sind und dort das Christentum verbreitet haben[2]), ohne das mosaische Gesetz zu verwerfen und ohne sich zu der dem jüdischen Monotheismus zuwiderlaufenden Lehre von Christi Gottheit zu bekennen. Mit der Lehre dieser Häretiker, so setzt Ambrosiaster uns auseinander, hat Paulus es im Römerbriefe zu tun. Es sind dieselben Irrlehrer, die auch in Galatien am Abfall vom paulinischen Evangelium schuldig sind; aber da die Römer das wahre Christentum in der Form, wie Paulus es lehrt, noch gar nicht kennen gelernt haben, so trifft sie keine Schuld und sie verdienen deshalb eine viel freundlichere Behandlung, als Paulus sie den Galatern zu teil werden läßt (vgl. Prol. ad Rom.). Es scheint also die Verwandtschaft der im Römer- und Galaterbrief behandelten Fragen den Ambrosiaster dazu veranlaßt zu haben, die in Galatien eingedrungenen Irrlehrer auch in Rom vorauszusetzen; den Unterschied der Tonart beider Briefe hat er

1) Es sei hier H. J. Holtzmanns Urteil über Ambrosiasters Theorie betreffs des Römerbriefes angeführt: „Der bedeutendste Versuch, dem Briefe durch Nachweis einer geschichtlichen Veranlassung die Eigentümlichkeit eines für augenblickliche Bedürfnisse des Leserkreises bestimmten Sendschreibens zu wahren, findet sich im Kommentar des sog. Ambrosiaster". (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung ins neue Testament[2] [1886] S. 263). Vgl. auch die Bemerkungen von Zahn, Einleitung ins neue Testament[2] Bd. I S. 305.

2) Die Meinung, daß Petrus Gründer der römischen Gemeinde sei, die Theodoret zu Rm. 1_{11} äußert *(„ἐπειδὴ πρῶτος αὐτοῖς ὁ μέγας Πέτρος τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν προσήνεγκεν κτλ")* teilt Ambrosiaster nicht; auch wird er schwerlich von einem längeren Verweilen des Petrus in Rom gewußt haben; immerhin kennt auch er die Tradition, daß die Apostel, d. h. doch wohl Paulus und Petrus, in der neronischen Verfolgung ihr Ende gefunden haben, denn er schreibt II. Thess. 2_7: *mysterium iniquitatis a Nerone inceptum est, qui zelo idolorum apostolos interfecit.*

auf diese Weise nicht ungeschickt erklärt. Aber er weiß seine Auffassung vom Römerbriefe auch in der Einzelexegese durchzuführen, wie ein Blick auf seine Auslegung von Rm. 1 1—17 zeigt (man vergleiche z. B. V. 6 7 8 11 16 17); auch Rm. 14 wird nach dieser Theorie erklärt, denn die „Starken“ sind rechtgläubige Christen, die nach Rom kommen und sich über die Speisegebote der judenchristlichen Römergemeinde hinwegsetzen (Rm. 14 1.23) und deren Verhalten darum in den Augen des Auslegers weniger tadelnswert ist als das der ketzerischen „Schwachen“ (Rm. 14 15.16). Auch Rm. 8 9 10 1 16 17 f. glaubt Ambrosiaster konkrete Anspielungen auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde zu finden. Ambrosiasters Theorie von der Entstehung des Galaterbriefes entspricht dem, was er im Prolog des Römerbriefes ausgeführt hat; die judenchristlichen Häretiker, die die Galater zum Abfall vom paulinischen Evangelium gebracht haben, sind die gleichen wie die, denen die Gemeinde von Rom ihre Gründung verdankt. Durch den in scharfer Tonart gehaltenen Brief sucht nun der Apostel seine Gemeinden auf den Weg des Gehorsams zurückzuführen. Beachtenswert ist, wie er die Äußerungen des Affektes in diesem Briefe des Paulus hervorhebt und zu entschuldigen sucht; der Apostel muß in solch scharfer Form vorgehen, weil die Galater soweit von der evangelischen Wahrheit abgewichen sind, und er tut es nur zu ihrem Besten. Der Ausleger hat jedenfalls ein lebendiges Bewußtsein davon, daß wir es mit einem wirklichen Briefe zu tun haben, in dem es auch an Ausbrüchen zorniger Leidenschaft nicht fehlt (vgl. zu Gal. 1 8 3 2).

Es ist für den Ausleger des ersten Korintherbriefes nicht schwer zu erkennen, daß es sich hier um ein Sendschreiben handelt, in dem viele Dinge ohne inneren Zusammenhang nebeneinander besprochen werden. So hat denn auch Ambrosiaster sich der richtigen Einsicht nicht verschlossen und zählt im Prolog die verschiedenen Themen

des Briefes auf, bis er schließlich abbricht und auf die Einzelauslegung verweist. In der Exegese sucht er dann stets dem individuellen Charakter des Schreibens gerecht zu werden und nimmt nach Möglichkeit auf die konkreten Entstehungsverhältnisse Bezug. Die teils anerkennende, teils tadelnde Haltung, die Paulus den Korinthern gegenüber einnimmt, legt Ambrosiaster sich so zurecht, daß das Lob des Apostels den treuen, rechtgläubigen Gemeindegliedern, der Tadel den Bösewichtern und Schismatikern, deren es schon damals viele gab, gilt. Auch wenn die betreffenden Personen nicht ausdrücklich genannt sind, wissen sie doch, was auf sie gemünzt ist: I. Kor. 1 7. 12 4 7.

Der erste Korintherbrief hat denn auch den Erfolg gehabt, daß die schlimmsten Mißstände von den Korinthern abgestellt werden; der Blutschänder, von dem I. Kor. 5 die Rede ist, wird gemäß der Forderung des Paulus exkommuniziert; im zweiten Briefe bittet der Apostel die Gemeinde, ihn nunmehr wieder aufzunehmen. Da Paulus von Timotheus über den guten Willen der Gemeinde, die Mißstände abzuschaffen und Buße zu tun, unterrichtet worden ist, schreibt er ihnen nunmehr den Trostbrief II. Kor., dessen echten Prolog Souter[1]) veröffentlicht hat, in der Erwartung, daß dem hoffnungsvollen Anfang der Besserung eine noch erfreulichere Fortsetzung folgen werde. Noch gibt es ja in Korinth genug Leute, die es mit der Buße nicht gar zu ernst nehmen; noch sind es die Korinther nicht wert, daß der Apostel ihnen einen Besuch abstattet, noch muß der Apostel der Gemeinde gegenüber seine apostolische Autorität energisch betonen.

Weniger Schwierigkeiten bereitet dem Exegeten die Frage nach Zweck und Anlaß der kleineren Briefe, wo er sich im allgemeinen ziemlich kurz faßt. Der Epheserbrief

---

1) Souter, Journal of theological studies IV 89 ff.

ist von Rom aus der Gefangenschaft an eine von Paulus nicht selbst gegründete Gemeinde geschrieben, ein Versuch, die Stellen Eph. 1 15 3 1f. mit dem widersprechenden Bericht der Apostelgeschichte auszugleichen, wird nicht gemacht. Der Philipperbrief ist in besonders herzlichem Ton an eine vom Glauben nicht abgewichene Gemeinde gerichtet, die gleichwohl Phil. 4 einen leisen Tadel erhält, weil sie den Apostel nicht mehr so eifrig wie früher unterstützt hat (Phil. 4 18). In Colossä werden Irrlehrer bekämpft, die die Colosser mit heidnischer Philosophie und Astrologie betören; Ambrosiaster setzt die große Rolle, die letztere zu seiner Zeit spielt, auch schon für die urchristliche Periode als gegeben voraus. Der erste Thessalonicher Brief soll die Gemeinde im Glauben festigen und ihre Widerstandskraft in Verfolgungen stählen und wendet sich auch gegen Irrlehrer (I. Thess. 2 5); der zweite Thessalonicherbrief ist zur Ergänzung des ersten geschrieben, während es sich im ersten Timotheusbrief um kirchenregimentliche Sendschreiben an die zu Bischöfen erwählten Apostelschüler handelt, die diesen Anordnungen betreffs der Gemeindeleitung vermitteln; der zweite Timotheusbrief geht noch darüber hinaus, indem Paulus seinen Schüler Timotheus für das Martyrium durch sein Beispiel vorbereiten will und kommenden Abfall in der Kirche weissagt, wie denn II. Tim. 3 6ff. von den Manichäern gelten soll. Den Zweck des Philemonbriefleins hat natürlich ein Ausleger von Ambrosiasters Bedeutung richtig erkannt.

Wir versuchen jetzt in kurzen Zügen das Bild zu zeichnen, das sich Ambrosiaster von der urchristlichen Zeit gemacht hat. Auch hier begegnet uns manche für jene Zeit unbefangene und überraschende Beobachtung.

Die apostolische Zeit erscheint unserm Ausleger als Zeit von Zeichen und Wundern. Der in den paulinischen Briefen häufig begegnende Begriff der *δύναμις* = *virtus* wird von Ambrosiaster durchweg als Wundermacht ver-

standen; z. B. I. Kor. 24, Col. 129 und selbst Rm. 116; die *abundantia benedictionis*, die Paulus den Römern für die Zeit seines Kommens in Aussicht stellt, besteht eben in den Wunderzeichen Rm. 1528. Wunder sind der Beweis für den Glauben, *ut quia incredibile videbatur, quod praedicabatur, signa et prodigia ab apostolis facta testimonio essent, non diffidendum de iis, quae ab illis dicebantur* Rm. 116. Wunder sind es gewesen, die die Korinther zum Glauben geführt haben II. Kor. 133, mit stolzem Selbstbewußtsein erklärt der Exeget zu Eph. 414: *ambiguitas in fide nostra non est, commendatur enim virtute prodigiorum.* Die Erklärung von Col. 24 zeigt, wie weit sein Zutrauen zu Paulus geht; aus den Worten *spiritu tamen vobiscum sum* wird geschlossen, daß Paulus alles sehen konnte, was in Colossä vorging, wie Elisa den Betrug des Giezi gesehen hat; und ebensowenig ist es irgendwie auffallend, wenn der Apostel z. B. II. Tim. 36 mit prophetischem Blick Dinge der Zukunft voraussieht. Ja, es ist für Ambrosiaster ein ernsthaftes Problem, daß Epaphroditus und Trophimus Phil. 225 bezw. II. Tim. 420 in Anwesenheit des Paulus todkrank werden können, ohne daß dieser, der doch Tote auferwecken konnte, sie geheilt habe; schließlich beruhigt er sich bei dem Gedanken, daß Wunder und Zeichen nur den Ungläubigen gelten und daß die Krankheit der Paulusgenossen eine von Gott gesandte Prüfung gewesen sei!

Dabei ist der Ausleger sich keinen Augenblick darüber im Unklaren, daß die eigentliche Zeit der Wunder vorüber ist; die *gratia dei*, die Gabe des Wundertuns, ist seiner Meinung nach ein Vorrecht der ältesten Zeit gewesen: *Inter initia fieri oportuit, ut fundamenta fidei acciperent firmitatem, nunc autem non opus est* (I. Kor. 1231). Das gleiche gilt von der Prophetie und der Gabe des heiligen Geistes, der den Gläubigen *ad rudimenta fidei commendanda* gegeben worden ist (Gal. 32, Eph. 411).

Eine andere Eigentümlichkeit der urchristlichen Zeit bestand darin, daß ihr die hierarchische Kirchenverfassung noch vollkommen fremd war. Zwischen Bischof und Priester gab es kaum einen Unterschied, denn jener war ursprünglich nichts anderes als der älteste Priester. So kann Paulus I. Tim. 3 vom Bischof und im Anschluß daran sofort vom Diakonen reden, ohne der Presbyter, die eben unter den Begriff „Bischöfe“ subsumiert werden, Erwähnung zu tun (I. Tim. 3 12); erst durch Konzilsbeschluß ist die Sitte abgeschafft worden, daß stets der älteste Priester Nachfolger des Bischofs wurde (Eph. 4 11). Auch das Recht zu taufen stand zu jener Zeit allen Gläubigen zu: *primum enim omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio,* wie aus der Taufe des Kämmerers aus dem Mohrenlande durch Philippus und der des Kerkermeisters in Philippi durch Paulus hervorgeht. Der Grund hierfür lag in den eigenartigen Verhältnissen der urchristlichen Zeit: *ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est et evangelizare et baptizare et scripturas in ecclesia explanare; at ubi omnia loca circumplexa est ecclesia, conventicula constituta sunt et rectores et cetera officia in ecclesiis sunt ordinata, ut nullus de clericis auderet, qui ordinatus non esset, praesumere officium, quod sciret non sibi creditum* (Eph. 4 11). In der ältesten Kirche ist sogar der heilige Geist ohne Handauflegung gegeben und die Sündenvergebung ohne Taufe geschenkt worden (I. Kor. 3 6). Zur Zeit der Abfassung der Briefe gab es in den Gemeinden noch keine *rectores; propterea ecclesiis scribit, quia adhuc singulis ecclesiis rectores non erant constituti* (I. Kor. 1 2); selbst der Philipperbrief richtet sich nicht an die Bischöfe, sondern *ad plebem;* die Worte *„cum episcopis“* beziehen sich auf die Absender, nicht die Empfänger des Briefes: *nam si episcopis scriberet et diaconibus, ad personas eorum scriberet* (Phil. 1 1),

wie er ja an Timotheus und Titus getan hat. In Colossä gab es schon einen Vorsteher der Gemeinde, den Archippus Col. 4 17, aber der Brief ist dennoch an die ganze Gemeinde gerichtet. Mit der Unfertigkeit der Organisation, dem Fehlen der *rectores* hängen die Spaltungen bei der Abendmahlsfeier I. Kor. 11 21 ff. zusammen, und ebendaher rühren die Prozeßstreitigkeiten I. Kor. 6; so erklärt sich die Aufforderung an die Korinther, einen Bruder als Schiedsrichter zu wählen (I. Kor. 6 5). Neben der *ecclesia publica* gibt es übrigens eine *ecclesia domestica,* in der auch Priester Gottesdienst abhalten *(solemnia celebrant)* I. Kor. 16 19, anders lautet freilich die Erklärung der analogen Stelle Rm. 16 5. Freilich paßt zu dieser Auffassung nicht die Erklärung von I. Kor. 11 10, wonach die Engel, um derenwillen die Frau ihr Haupt verhüllen soll, die Bischöfe sind, wie aus dem Gebrauch des Wortes *angeli* Apc. 2 f. geschlossen wird. Aber gibt es denn solche in Korinth? Die Apostel, denen Ambrosiaster das Bischofsamt zuschreibt, haben doch keinen festen Wohnsitz in bestimmten Gemeinden. Wir sehen: Nicht immer stimmen die exegetischen Einfälle des Auslegers widerspruchslos zusammen. Natürlich liegt es Ambrosiaster vollkommen fern, die hierarchische Entwicklung als Abfall von den ältesten Idealen anzusehen, standen doch in seinem Kanon auch die Pastoralbriefe, in denen ja Paulus als kirchlicher Gesetzgeber auftritt!

Auch ist es ja nicht Meinung des Exegeten, daß das Bischofsamt erst in späterer Zeit entstanden sei, weil es ursprünglich an der Spitze der Gemeinden noch keine Bischöfe gab. Vielmehr ist schon oben erwähnt, daß die Apostel, zu denen nach I. Kor. 9 12, Gal. 2 9 auch Barnabas gezählt wird, von Ambrosiaster als Bischöfe betrachtet werden; dem Paulus kommt nach I. Kor. 16 10, seinen Schülern Timotheus, Titus und Silvanus nach II. Kor. 8 22, I. Thess. 1 1, Phil. 1 1 diese Würde zu; den Timotheus hat Paulus selbst — so wird aus Act. 16 2 geschlossen — zum

Bischof ordiniert (Gal. 2 5). Bischof ist ferner der von den Aposteln zum Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde erwählte Jakobus, der Bruder des Herrn, der übrigens kein Sohn der Maria, also höchstens ein Pflegebruder Jesu war; Ambrosiaster vertritt die Lehre von der *perpetua virginitas* der Maria Gal. 1 19. Eine monarchische Spitze des Apostolates kennt Ambrosiaster noch nicht; unter den Aposteln haben sowohl Petrus als auch Paulus einen Primat gehabt, wie offenbar aus Gal. 2 7 ff, 2 11 ff. gefolgert wird. Denn Paulus würde nicht gewagt haben, gegen einen Petrus so schwere Vorwürfe zu erheben, wenn er ihm nicht gleichberechtigt hätte gegenübertreten können! So erscheint denn Petrus als der Judenapostel κατ' ἐξοχήν, während der Primat unter den Heidenaposteln dem Paulus gebührt. Auch wird uns berichtet, wie schon oben erwähnt wurde, daß alle Apostel mit Ausnahme des Johannes und Paulus Frauen gehabt haben (II. Kor. 11 2), ohne daß doch I. Kor. 9 4. 5 in diesem Sinne verstanden ist; vielmehr wird diese Stelle nach Lc. 8 1 ff. erklärt. Könnte man daraus auf eine gewisse Abneigung gegen die Forderung des Zölibates schließen, so verlangt unser Ausleger vom Diakon doch andrerseits völlige Enthaltsamkeit vom geschlechtlichen Verkehr (I. Tim. 3 12), und es erscheint ihm für den Bischof gänzliche Ehelosigkeit empfehlenswert (I. Tim. 3 3).

Was die übrigen Gemeindeämter der apostolischen Zeit betrifft, so rechnet Ambrosiaster zu den Propheten sowohl die Ausleger der Schrift wie auch die Verkünder zukünftiger Dinge nach Art des Agabus (I. Kor. 12 28 14 32, Eph. 4 11). Die Einrichtung der *doctores*, die Knaben unterrichten, stammt aus der Synagoge (I. Kor. 12 28 14 31), die auch schon für das Verhalten der *prophetae* vorbildlich gewesen sein soll (I. Kor. 14 31). Die Eph. 4 11 genannten *pastores* könnten Vorleser der Schrift sein, während es sich bei den *magistri* entweder um Exorzisten, die für die

Aufrechterhaltung der Ordnung in den Gemeindeversammlungen zu sorgen haben, oder um die Erziehung der Knaben handelt. Auch hat es nach jüdischem Vorbild in der Urkirche *seniores* gegeben, ein Kollegium der älteren Gemeindemitglieder, von denen I. Tim. 5 1 die Rede ist und denen in wichtigen Fragen entscheidender Einfluß zukam; später sind sie durch die Eifersucht herrschsüchtiger *doctores* in den Hintergrund gedrängt worden. Das in Korinth verbreitete Zungenreden wird als ein Reden in fremden Sprachen verstanden und soll ebenfalls aus dem Judentum stammen. Judenchristen *(ex Hebraeis)* kommen nach Korinth und fahren fort, bei Lehre *(tractatibus)* und Opfer (Gebet? Eucharistie?) *(oblationibus)* sich der hebräischen oder syrischen Sprache zu bedienen, sich mit Stolz auf die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft berufend. Nach Meinung des Apostels soll man sie aber nur dann zu Worte kommen lassen, wenn Dolmetscher zur Stelle sind, die ihre Rede übersetzen können (I. Kor. 14 5. 19). Von ekstatischer Frömmigkeit scheint der rationalistische Ausleger nichts wissen zu wollen; vielleicht hat er aber auch keine lebendige Anschauung davon gehabt. Zu seiner Auffassung vom Zungenreden ist er wohl unter dem Einfluß von Act 2 gekommen (vgl. I. Kor. 14 5).

Eigentümlich scheint die Anschauung zu sein, die sich Ambrosiaster von den *sancti* in Jerusalem gebildet hat. Nach manchen Äußerungen ist man versucht zu glauben, daß er das zu seiner Zeit aufkommende Mönchtum schon in die urchristliche Periode zurückversetzt habe. Jedenfalls ist deutlich, daß ihm der Begriff *sancti* nicht wie dem Paulus eine Bezeichnung für die Christen schlechthin ist. Rm. 1 7 versteht er darunter den rechtgläubigen Teil der römischen Gemeinde, I. Kor. 1 2 wird *vocatis sanctis* erklärt: *vocati estis, ut sancti sitis.* In der vom Glauben gar nicht abgewichenen Philippergemeinde werden aber die *sancti* von den übrigen Brüdern als eine besonders

ausgezeichnete Klasse unterschieden, deren Eigenart freilich nicht deutlich bezeichnet wird (Phil. 4 22). Im prägnanten Sinne aber sind die „Heiligen“ die Gemeinde von Jerusalem, die zu Rm. 15 27 charakterisiert wird: *hi enim totos se divinis dedentes obsequiis, nihil mundanum curantes exemplum bonae conversationis praebebant credentibus.* Dazu kommt die weitere Kennzeichnung derselben als *deserentes omnia mundi et se in divinis solis operibus constituentes, ut doctrinae et orationi insisterent* (II. Kor. 8 14), sodaß von ihnen gilt: *plus enim sancti habent in spe futuri saeculi et magis quam ii qui in hoc tempore videntur divites,* was dadurch ausgeglichen werden kann, daß sie denen, die für ihren irdischen Unterhalt sorgen, von ihren himmlischen Schätzen abgeben (II. Kor. 8 15). Daß die Heiligen, d. h. die Gemeinde von Jerusalem, auf ihren irdischen Besitz verzichtet haben, wird wohl eine Folgerung Ambrosiasters aus Act. 2 44 ff. 4 32 ff. sein, die also auch hier sich als maßgebende Quelle für seine Anschauungen erweist. Daneben aber hat das aufkommende Mönchtum die Farben zu dem Bilde geliefert, das Ambrosiaster von der Urgemeinde entwirft. Freilich ist er kein unbedingter Verehrer desselben, denn er betont ausdrücklich, daß es *sancti* gegeben habe, denen ein wesentlicher Charakterzug des Mönchtums abging: die geschlechtliche Enthaltsamkeit. Das geht hervor aus der schon erwähnten Erklärung von II. Kor. 11 2; hier wird die wörtliche Auffassung von Apc. 14 4 mit der Begründung abgelehnt: *si mulieres intelligas, ut ideo putes virgines dictas, quia corpora sua incontaminata servaverunt, excludis ab hac gloria sanctos, quia omnes apostoli, exceptis Ioanne et Paulo, uxores habuerunt.* Wenn wir uns auch hüten müssen, das Gewicht dieser Polemik angesichts der auf S. 64 besprochenen Äußerungen zu I. Tim. 3 3. 12 zu überschätzen[1]), so geht

1) vgl. auch die Empfehlung der ieiunia und abstinentia I. Tim. 4 7.

das eine jedenfalls daraus hervor, daß Ambrosiaster kein unbedingter Verehrer des Mönchtums gewesen ist[1]).

Welches Bild hat sich nun Ambrosiaster von den verschiedenen Parteien und Richtungen des Urchristentums gemacht? Für den eifrigen Katholiken des vierten Jahrhunderts ist es ganz selbstverständlich, daß alles, was sich gegen die apostolische Autorität des Paulus auflehnt, zu den Häretikern gehört hat. Das gilt z. B. von den Judenchristen, die in Galatien den Abfall der Gemeinde vom paulinischen Evangelium verursacht haben und von denen die Gründung der römischen Gemeinde ausgegangen ist. Diesen Häretikern fehlt einmal die richtige Lehre von der Gottheit Christi (Rm. 1 7, Prolog. ad Rm. et Gal.); sodann halten sie an dem durch Christus beseitigten Zeremonialgesetz fest. Mit solchen Schismatikern hat Paulus es nicht nur im Römer- und Galaterbrief, sondern auch I. Thess. 2 3. 4, Phil. 3 2 f. 18. 19 zu tun, während sich Col. 2 16. 17 nicht gegen Judenchristen, sondern gegen Juden wendet. Die Judenchristen sind es auch, die dem Paulus die Apostelwürde bestreiten (I. Kor. 9 2), die Urapostel, die immer mit dem Herrn zusammengeweilt haben, gegen ihn ausspielen (II. Kor. 5 12) und sich selbst wider Fug und Recht den Aposteltitel aneignen (II. Kor. 11 13); zu ihnen zählt auch — wenigstens so scheint es — der Herrnbruder Jakobus, von dem auch Marius Viktorinus berichtet, daß er zu den Häretikern gehört habe[2]). Natürlich haben sich die Gesetzeseiferer nicht mit Recht auf die Urapostel berufen dürfen (Gal. 1 6), die den Titus nicht zur Beschnei-

1) Bei dieser Stellung Ambrosiasters dem Mönchtum gegenüber erscheint es doch sehr zweifelhaft, ob man ihn nach Morins neuster Theorie mit Euagrius, dem Übersetzer von Athanasius' Vita Antonii, identifizieren darf. (Vgl. oben S. 13).

2) Migne SL 8, 1162 D. Hier wird Jakobus als Urheber der Sekte der Symmachianer genannt, einer Sekte, deren judenchristlichen Charakter auch Ambrosiaster im Prol. ad Gal. bezeugt. Er führt sie auf die Pharisäer zurück.

dung gezwungen haben (Gal. 2 4); der Einfluß der pseudoapostoli ist es vielmehr gewesen, dem Paulus damals insofern nachgegeben hat, als er, ohne von irgend einer Seite genötigt zu sein, die Beschneidung des Titus duldete. — Ambrosiaster vertritt ja die Lesart *ad horam cessimus subiectioni* Gal. 2 5 und verwirft das *nec* der „Griechen". Freilich ist es dann in Antiochia zu einem schweren Konflikt zwischen Paulus und Petrus gekommen *(in Petrum invehitur* Gal. 2 4), wobei die Schuld des Petrus darin gesucht wird, daß er den falschen Brüdern gegenüber nicht die richtige Stellung eingenommen habe (Gal. 2 14: „*Si tu, cum sis Iudaeus, gentiliter viris, quomodo gentes cogis iudaizare*" ist dem Ausleger der Schlüssel zum Verständnis). Paulus hat, als er in der Sache des Titus nachgab, betont, daß er nur der Juden wegen so handle *(rem se superfluam et inanem facere clamitavit propter furorem Iudaeorum)*, während Petrus durch sein Verhalten die Heiden zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes veranlaßt[1]).

Die Judenchristen sind aber nicht die einzigen Häretiker, die in der Urkirche ihr Wesen treiben. Die Zahl der pseudoapostoli ist überhaupt sehr groß und ihre Wirksam-

1) Über die Beurteilung des Gegensatzes der beiden Apostel in der patristischen Exegese hat Overbeck in seiner feinsinnigen Monographie „Über die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochien, bei den Kirchenvätern" (Basel, Progr. 1877) gehandelt; über Ambrosiaster s. daselbst S. 44 ff. Die Anschauung unsers Kommentares steht der des Viktorinus relativ nahe. Die griechische Exegese seit Origenes — mit Einschluß selbst der Antiochener — schwächt den Streit zwischen den beiden Aposteln zu einem Scheingefecht vor der Öffentlichkeit bei vollkommener innerer Enigkeit ab. Dem Abendlande ist diese merkwürdige Ansicht zu Ambrosiasters Zeit noch unbekannt. Hieronymus hat das zweifelhafte Verdienst gehabt, dies Fündlein griechischer Harmonistik auch dem lateinischen Westen zu vermitteln. Das hat dann den Widerspruch Augustins und eine sich durch Jahrzehnte hinziehende Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und Augustin hierüber zur Folge gehabt (vgl. darüber Overbeck a. a. O. S. 49 ff.).

keit sehr gefährlich gewesen, so gefährlich, daß des Paulus rastloses Umherziehen von einem Ort zum andern sich aus der Absicht erklären soll, den Häretikern zuvorzukommen; aus diesem Grunde hat Paulus nach Gal. 1 17 in Arabien missioniert und hier liegt nach Meinung unseres Auslegers auch das Motiv für die spanischen Reisepläne des Apostels Rm. 15 22 f., denn dahin werden ihm ja wohl die pseudoapostoli nicht sobald nachkommen können!

Außer der von den Gesetzeseiferern zum Abfall verführten Galatergemeinde sind es vor allem die Korinther, die von Irrlehrern und Sekten aller Art bedroht sind. Auch hier sind Judaisten am Werke und nicht immer werden die andern Häretiker von ihnen scharf abgegrenzt. Diese andern Ketzer denkt sich Ambrosiaster nach Art der später entstandenen großen Häresien: *multae enim sectae emerserant, quae evangelium Christi pro sensus sui arbitrio adserebant, ex quibus rami aridi exstant nunc usque* (I. Kor. 1 1). Gnostische Irrlehrer „*sicut Marcion et Manichaeus*“ lehren doketisch über Christus und werden schon I. Kor. 1 2 vom Apostel bekämpft; auf sie bezieht sich I. Kor. 1 8, wo Paulus durch das Lob der treuen Christen pädagogisch auch auf die Anhänger der pseudoapostoli zu wirken sucht; die Urheber der Spaltungen I. Kor. 1 12 sind ebenfalls Häretiker: *Errorem ostendit, sed auctorum nomina non prodidit . . nam hos quos nominat, sine dubio boni erant doctores, sed sub eorum specie falsos apostolos tangit.* Die schwierige Stelle I. Kor. 4 6 soll bedeuten: „Ich rede hier nur von mir und Apollos, würde ich mehr schreiben und eure, der Häretiker, Namen nennen, so würde ich euch nur zum Zorne reizen“. Um der pseudoapostoli willen verzichtet Paulus auf seinen Unterhalt von Seiten der Gemeinde (I. Kor. 6 12 9 12); sie sind es, die heuchlerisch die Ehe verbieten und dadurch die Korinther unruhig machen (I. Kor. 7 1), ihretwegen muß Paulus mahnen: *nolite fieri servi hominum* (I. Kor. 7 23).

Sie sind es, die durch prunkende Rhetorik und scheinbare Weisheit die Korinther betören (I. Kor. 1 17 3 18) und den bittern Tadel des Apostels darob verdienen (I. Kor. 3 2), auf ihr Wirken ist die Leugnung der Totenauferstehung (I. Kor. 15 12) ebenso zurückzuführen wie die Spaltungen bei der Abendmahlsfeier (I. Kor. 11 20). Wie weit die Häretiker, die I. Kor. 15 29 f. die Toten taufen, mit den so charakterisierten *pseudoapostoli* zusammenhängen, wird nicht ausgeführt.

Wieder anderer Art scheinen diejenigen Irrlehrer zu sein, die die Kolosser unter dem Schein der Philosophie zu heidnischem Gestirndienst verführen wollen (Prol. ad Col., Col. 2 18 f.); von den Sadduzäern wird hergeleitet die Häresie der Auferstehungsleugner Hymenäus und Philetus (II. Tim. 2 21), während die sonstigen Irrlehrer der Pastoralbriefe nicht der urchristlichen Zeit angehören, sondern für die Zukunft geweissagt sind, wie sich denn II. Tim. 3 6 auf die Manichäer bezieht.

Aus dem Gesagten können wir uns ein Urteil über das von Ambrosiaster erreichte geschichtliche Verständnis bilden. Es wird dahin lauten müssen, daß es dem Exegeten freilich noch an der zur Erfassung schwieriger Fragen notwendigen kritischen Schulung fehlt, und daß die Interpretation des Quellenzusammenhanges von Mißgriffen nicht immer frei ist. Aber auf der andern Seite überrascht er doch auch durch manche scharfsinnige Beobachtung, durch geschickte Einordnung mancher Einzelheit in das von ihm vorausgesetzte oder erschlossene Gesamtbild. Die von unserm Ausleger gewonnene Anschauung von den Verhältnissen der urchristlichen Zeit läßt auf eine Freiheit und Unbefangenheit geschichtlichen Denkens schließen, die ihn über den Durchschnitt der zeitgenössischen Exegeten emporhebt und wohl außer ihm nur von den hervorragendsten Auslegern der alten Kirche, den Antiochenern, erreicht ist.

VI. Die Interpretation der paulinischen Theologie durch Ambrosiaster.

Die letzte uns in diesem Zusammenhange beschäftigende Frage ist die nach dem von Ambrosiaster erreichten Verständnis der paulinischen Theologie. Auch hier ist von vorneherein zu beachten, daß Paulus wie überhaupt das neue Testament für diesen Ausleger unfehlbare Autorität ist. Einen Irrtum des Paulus zuzugeben, wäre ihm wohl von vornherein unmöglich; wenn der Apostel z. B. I. Kor. 7 29 ff. vom Weltende als einem nahe bevorstehenden Ereignis spricht — diese Tatsache ist Ambrosiaster nicht entgangen — so tut er das aus pädagogischen Gründen und muß um derer willen so schreiben, die kurz vor dem Weltuntergange leben[1]). Daraus folgt weiter, daß es sich bei Ambrosiaster nicht um ein geschichtlich und psychologisch zu gewinnendes Verständnis der paulinischen Gedankenwelt handelt, sondern daß er, von den dogmatischen Vorurteilen seiner Zeit gebunden, an die Lektüre der paulinischen Briefe herantritt und seine eigenen Gedanken in sie hinein interpretiert. Haben wir uns das klargemacht, so können wir unsere Aufgabe genauer so formulieren: Wie hat Ambrosiaster, der uns als ein Hauptvertreter voraugustinischer Theologie und als bedeutendster

---

1) Die interessante Erklärung von I. Kor. 7 29 sei wörtlich mitgeteilt: Der Text „*hoc itaque dico, fratres, tempus breviatum est et reliquum est*“ wird folgendermaßen paraphrasiert: *breviatum tempus et reliquum dicens finem mundo imminere significavit, quamvis sciret adhuc tempora superesse. Sed aliter scribere non debuit propter hos, qui lecturi haec tunc sunt, cum perbreve supererit tempus, ne semper, dum longe esse putaretur dies iudicii, aut non timeretur, aut falsum esse aestimaretur. Illud autem quod dicitur, cum adhuc longe sit, imminere multum proficit, terrorem enim incutit ad meliorem vitam agendam hominibus. Denique hic in praesenti quam solliciti sunt ii, qui apud iudices habent quae agant, cum actorum dies dicitur imminere. Hoc sonat hic, quod alio in loco dicit: ‚seductores, sed veraces‘* (cf. II. Kor. 6 8).

Exeget des lateinischen Westens zu gelten hat, die Theologie des Paulus ausgelegt? Wie weit ist er in das richtige Verständnis eingedrungen?

Nach unserem Urteil ist dies Verständnis sehr unvollkommen. Die Tiefe der religiösen Auffassung des Paulus hat sich ihm nicht erschlossen, dazu ist er zu nüchtern und rationalistisch; von wirklichem religiösen Empfinden ist herzlich wenig bei ihm zu verspüren. In die Reihe der Theologen, die den Paulinismus wieder zu einer Macht in der Kirche haben werden lassen, gehört Ambrosiaster nicht hinein; von der an Paulus anknüpfenden und ihn fortbildenden, für die abendländische Kirche so bedeutsamen augustinischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre ist er noch völlig unberührt; er steht innerlich dem Pelagius sicherlich näher als dem großen afrikanischen Bischofe. Eine umso größere Rolle spielen aber noch für das Denken des Ambrosiaster die christologischen Probleme; und der Trinitätslehre legt er großes Gewicht bei; auch die Auseinandersetzung mit Häretikern wie Novatian oder den Manichäern, für seine Exegese weniger bedeutsam, beschäftigen sein Denken in hohem Maße.

Zunächst seien deshalb die Christologie und Trinitätslehre des Ambrosiaster in ihrer Bedeutung für die Exegese gewürdigt. Für den orthodoxen Katholiken des vierten Jahrhunderts ist Christi volle Gottheit unantastbar. Ohne Bedenken wird Rm. 9 5 auf Christus bezogen; Gott dem Vater wird durch die Anbetung Christi nichts genommen; der *deus pacis*, von dem Rm. 15 33, II. Kor. 13 11, I. Thess. 5 23 die Rede ist, ist Christus selbst; als Beweisstelle wird Joh. 14 27 herangezogen. Energisch wird die Einheit von Vater und Sohn betont und auf das Verhältnis beider das schon von Tertullian ausgebildete Schema von den durch die *indifferentia naturae* geeinigten *personae* (I. Tim. 2 5) zur Anwendung gebracht, durch das auch das Verhältnis des Geistes zu Christus bestimmt wird, denn beide sind

nach II. Kor. 5 4 *(sanctus spiritus qui in substantia Christus est)* eine Substanz. Der Exeget gibt sich alle erdenkliche Mühe, auch den leisesten Schein der Vorstellung, daß Christus nicht Gott sei, aus dem Text hinauszuerklären: Col. 1 14 heißt zwar Christus *imago invisibilis dei,* aber der Apostel hat diesen Ausdruck nicht gewählt, um ihn von Gott zu unterscheiden, sondern will den Gedanken ausdrücken, daß Gott der Vater unsichtbar und daß auch im alten Testament nur der Sohn erschienen sei. Christus „hielt es“ deshalb „nicht für einen Raub, Gott gleich sein“ (Phil. 2 6), weil er dazu ein Recht hatte; göttlicher Macht und göttlicher Natur ist er auch während seines Erdenlebens teilhaftig gewesen; *si homo visus est Christus, gestis tamen apparuit deus* (II. Tim. 1 8); die κένωσις von Phil. 2 7 bezieht sich nicht auf die Menschwerdung, da seine Wunder doch von seiner göttlichen Herrlichkeit Zeugnis ablegen, sondern auch während seines Erdenlebens war Christus *in forma dei.* Nicht durch seine Menschwerdung, sondern durch sein Leiden hat Jesus die Knechtsgestalt angenommen; der Ausdruck *similis homini* Phil. 2 7 besagt, daß Christus nicht nur Mensch, sondern Gott und Mensch gewesen sei. Entsprechend wird die Aussage des Paulus Rm. 8 3 von der *similitudo carnis peccali,* in der Christus erschienen sei, dahin verstanden, daß Christus nicht andern Menschen gleichzustellen und daß sein Fleisch schon im Mutterleibe gereinigt worden sei, wobei beinahe schon die Lehre von der *immaculata conceptio* der Maria gestreift wird: *expiata est enim a spiritu sancto caro domini, ut in tali corpore nasceretur, quale fuit Adae ante peccatum.* Wenn die Gottheit Christi durch die Menschwerdung in keiner Weise beeinträchtigt ist, so auch nicht durch den Tod. Die Stelle Rm. 5 6 *Christus secundum tempus mortuus est* wird ausgelegt *apud homines autem secundum tempus mori visus est;* in Wirklichkeit aber richtet er die Geister in der Unterwelt: *tempora in mundo*

sunt, ubi oritur et occiditur sol . . ., ubi autem tempus non est et aetas, ibi non solum vivus, sed et victor repertus est; ähnlich lautet die Auslegung von I. Kor. 2 8. So wenig wie dem Tode, war Christus der Sünde unterworfen; die Stelle II. Kor. 5 21 widerspricht dem nicht: Christus ist Fleisch geworden und da das Fleisch unter der Herrschaft der Sünde steht, so kann man auch sagen, Christus sei zur Sünde geworden, doch unbeschadet seiner göttlichen Herrlichkeit, *„sicut qui fit praefectus, non amittit, quod erat, sed assumit utique, quod non erat"*. Zum Verständnis dieser uns fast doketisch anmutenden Christologie haben wir in Betracht zu ziehen, daß unter dem Einfluß griechischen philosophischen Denkens der von Origenes besonders stark betonte Gedanke von der *ἀπάθεια* Gottes für die Theologen des dritten und vierten Jahrhunderts selbstverständliche Voraussetzung ist. Ein abendländischer Theologe wie Hilarius ist z. B. bemüht, die menschlichen Züge des Bildes Christi, vor allem seine Leidensfähigkeit, nach Möglichkeit zurücktreten zu lassen, wie sich vor allem in der Behandlung der Gethsemanegeschichte in einer uns sehr fremdartig berührenden Weise zeigt[1]).

---

1) Natürlich ist die Idee von der Leidens- und Affektunfähigkeit Gottes für Ambrosiaster selbstverständliches Axiom. Der Zorn Gottes Rm. 2 8 wird weggedeutet: *ira est non ei, qui iudicat, sed illi, qui iudicatur, dum fit reus; irasci enim dicitur deus, ut vindicaturus credatur, nam dei natura ab his passionibus immunis est;* Rm. 5 9: *servet eos ab „ira", id est tutos illos praestet ab illusione diaboli.* Das Gleiche gilt vom Geiste: I. Kor. 5 6, II. Kor. 7 5 (cod. corb.), Eph. 4 30. Etwas ähnliches ist die Betonung der Unsichtbarkeit Gottes. Vater und Geist sind schlechthin unsichtbar, erschienen ist nur der Sohn *„licet aliter quam est"* (I. Tim. 1 7). An direkten griechischen Einfluß brauchen wir hier deshalb nicht zu denken, weil derartige ursprünglich allerdings der griechischen Philosophie entstammende Gedanken auch im Abendlande weit genug verbreitet waren. Vgl. über die ganzen Zusammenhänge Pohlenz, Vom Zorne Gottes (1909); (Heft 12 der „Forsch. zur Rel. u. Lit. des alt. u. neuen Test.", hrsg. v. Gunkel und Bousset).

Und doch kann auch ein Exeget wie Ambrosiaster die Tatsache nicht ganz beseitigen, daß Christus nach paulinischer Auffassung Gott untergeordnet ist. Zu Rm. 834, wo Paulus von dem für die Gläubigen bei Gott eintretenden Christus handelt, bemerkt er: *quia unus dicitur deus, ne pater et filius singularis vel unio putaretur, ad personarum distinctionem sic loquitur scriptura, ut et filium non disparem tradat, et patrem, quia pater est . . ., praeferat.* Schwieriger noch ist es, sich mit I. Kor. 1524.28 abzufinden. Hier handelt Paulus davon, daß Christus nach Besiegung der gottfeindlichen Mächte das Reich dem Vater übergeben und sich ihm unterwerfen werde. Der Ausleger weist zunächst den Gedanken zurück, als ob Christus durch einen solchen Akt seine Herrschaft aufgebe; nein, der Sohn wird immer mit dem Vater herrschen. Die Stelle bedeutet: *traditio autem haec regni est, ut, cum omnia filio fuerint subiecta . . ., tunc filius ostendet illis non se esse, ex quo sunt omnia, sed per quem sunt omnia;* die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater und das „Gott alles in allem" wird verstanden: *propter unicam auctoritatem patris deum quidem se ostendet, sed de deo, ut unius principii sublimis et ineffabilis auctoritas maneat;* dabei wird jedoch betont: *non tamen sic subicitur filius patri sicut filio creatura* (I. Kor. 1524.28).

Wie weit diese Ausführungen polemische Spitzen haben, ist nicht ganz deutlich zu ersehen; unmöglich wäre nicht, daß die Worte *„nemo ergo dubitet filium semper regnaturum cum patre"* gegen Marcell von Ancyra, der m. W. von Ambrosiaster nie genannt wird, sich wenden. Im Gegensatz zu diesem Theologen (oder vielleicht seinem Schüler Photin, der öfters bekämpft wird) könnte auch der Satz *„non tamen sic subicitur filius patri sicut filio creatura"* die relative Selbständigkeit des Sohnes gegenüber dem Vater betonen — aber über Möglichkeiten kommen wir hier nicht hinaus.

Ähnliche Schwierigkeiten wie die besprochenen bereitet auch die Stelle Phil. 2 9 ff. dem Ausleger. Ihm ist es schwer verständlich, wie Paulus von einer Erhöhung Christi sprechen kann, da er sich ja nach Ambrosiasters Auslegung der göttlichen Herrlichkeit durch die Menschwerdung nicht entäußert hat und die Gottgleichheit bereits besitzt; eine andere Annahme wäre ja Arianismus. Die Erklärung der Schwierigkeit wird in folgendem gefunden: *quamvis aequalem sibi genuerit filium, ordo tamen exigit, ut in nomine patris agantur omnia. Hoc pater concessit filio post crucem, ut omnia in nomine filii salventur ....; nomen enim tunc accepit, cum a creatura coepit sciri.* Im Anschluß daran wird die Auffassung bekämpft, als ob die Erhöhung sich auch auf die menschliche Natur Christi beziehe. Ein ähnlicher Gedanke ergibt sich für Ambrosiaster aus II. Kor. 5 17, wo die altlateinische Übersetzung *si qua est in Christo nova creatura* lautet: *novus enim fit his, quibus prius homo tantum videbatur, cum intelligitur esse deus.*

Es ist interessant zu beobachten, wie der Ausleger, dem die volle Gleichstellung von Christus und Gott als selbstverständlich feststeht, sich mit den paulinischen Aussagen, in denen Christus Gott untergeordnet ist, abquält und sich bemüht, dieselben mit einer Dogmatik zu vereinigen, die einem viel weiter vorgeschrittenem Studium theologischer Spekulation angehört. Wir sehen, wie durch die Worte des Paulus auch der orthodoxeste Exeget zu Äußerungen genötigt wird, in denen ein Rest von Subordinatianismus anklingt. Freilich, subordinatianisch ist bei Ambrosiaster höchstens die Ausdrucksweise, aber niemals der Gedanke selbst, den er ausspricht.

Kürzer können wir uns über die Trinitätslehre Ambrosiasters fassen. Sie erscheint neben der Christologie als das Hauptstück christlichen Glaubens, in dem die Glaubenserkenntnis ihre höchste Vollendung findet (Rm.

2 28); sie bildet den Inhalt der *expositio fidei,* die Paulus den Thessalonichern gerne noch übermittelt hätte (I. Thess. 3 9); sie ist die Grundlage christlicher Lehre, die die Colosser nicht verlassen sollen (Col. 2 6 f.), und der Inhalt der verborgenen Weisheit, von der Paulus I. Kor. 2 handelt. Die Trinitätslehre ist es, die Ambrosiaster an Stellen wie Rm. 1 4 und II. Kor. 1 21 angedeutet findet, die Stelle I. Kor. 12 5. 6 gibt ihm Anlaß zur Auseinandersetzung dieses Themas und zu Auslassungen über die Einheit des Wirkens der drei Personen; auch das Rm. 11 25 ff. den Römern mitgeteilte Geheimnis kann nur dieses Zentraldogma sein! Ist es doch der größte Ruhmestitel des Paulus, daß er wie kein anderer befähigt war, die Menschen in das Geheimnis dieser Lehre einzuführen: *hic ergo singularis apostolus est, qui hanc gratiam consecutus est, quia trinitatis mysterium a nullo sic potuit explanari!* (I. Kor. 2 10).

Wichtiger als Trinitätslehre und Christologie erscheint zwar nicht dem Ambrosiaster, sondern der rückschauenden Betrachtung unserer Tage die Frage, wie die paulinische Rechtfertigungs- und Erlösungslehre von unserm Exegeten verstanden und erklärt worden ist. Da er, wie schon betont, unberührt vom pelagianischen Streite vor der Ausbildung des Augustinismus seine Erklärung der paulinischen Briefe niedergeschrieben hat, so ist er ein Interesse erweckendes Beispiel für die Art und Weise, wie man vor jener Epoche in der altlateinischen Kirche den Paulinismus verstanden hat. So gewinnt unsere Arbeit unter diesem Gesichtswinkel auch einiges dogmengeschichtliche Interesse.

Auf die Mangelhaftigkeit seines religiösen Verständnisses und die relative Verwandtschaft seiner Denkweise mit der des Pelagius ist schon hingewiesen worden. Dem Ambrosiaster fehlt eben der maßgebende religiöse Gesichtspunkt der paulinischen Theologie, daß der Mensch Gott niemals als der Gebende und Fordernde, sondern stets als der Empfangende und Beschenkte gegenüber treten

kann. Im geraden Gegensatz dazu ist das Denken des Auslegers von der Idee eines in Gottes Augen zu erwerbenden *meritum* beherrscht und von der Notwendigkeit eigener menschlicher Leistungen durchdrungen. So zeigt sich denn gleich bei der Behandlung des Problems von Glauben und Werken, wie wenig der Ausleger die paulinischen Gedanken zu erfassen in der Lage ist.

Es ist allerdings anzuerkennen, daß es an Ansätzen zum richtigen Verständnis bei Ambrosiaster nicht fehlt. Die *iustitia dei* Rm. 1 17 wird erklärt: *iustitiam dei dicit, quia gratis iustificat impium per fidem* und weiter *ipsam iustitiam dicit revelari in evangelio, dum donat homini fidem per quam iustificetur.* So augustinisch das klingt, so wenig augustinisch ist es schließlich gedacht, da Ambrosiaster (nach der Auslegung von I. Kor. 12 3) die den Inhalt des Glaubens bildenden Tatsachen und nicht den Akt des Glaubens selbst bei dem Worte *fides* im Auge hat. In diese Richtung weist auch die Fortsetzung der Erklärung: *iustitia est dei quia, quod promisit, dedit .... In credente enim iustus deus apparet, in eo autem qui non credit, iniustus videtur, negat enim veracem deum, qui non credit deum dedisse quod promisit.* Dieselbe Erklärung des Begriffes *iustitia dei* kehrt Rm. 10 3 3 21 wieder, aber auch an letzterer Stelle beweist Ambrosiaster exegetischen Scharfblick, wenn er schreibt: „*iustitia dei, quae videtur esse misericordia*“. Diese Erkenntnis zu überschätzen, verbietet freilich die Tatsache, daß der Ausleger den Gedankengang von Rm. 1 17—3 20 nicht verstanden hat; sonst könnte er nicht in den *factores legis,* die Rm. 2 13 den *auditores legis* gegenüber gestellt werden, die Christen sehen, die das Gesetz erfüllen, indem sie an Christus glauben, und dem entsprechend die *fides* als *opus legis* bezeichnen (Rm. 2 15). Damit hängt weiter zusammen, daß Rm. 2 14 nur von den gläubigen Heiden verstanden werden kann, daß hier also von den Heidenchristen die

Rede sein soll, wogegen es sich Rm. 2 16 um die ungläubigen Heiden handelt; eine Inkonzinnität, die Ambrosiaster selbst eingesteht: *gentes enim duplici modo significat, tam credentes quam infidos* (Rm. 2 16). Die Sünde der Juden, die in der zweiten Hälfte von Rm. 2 getadelt wird, ist ebenfalls der Unglaube. Weil den Juden der Glaube fehlt, darum besitzen sie die Gesetzesgerechtigkeit nicht, die eben mit dem Glauben geradezu identifiziert wird: *hic ergo servat legem qui credit in Christo* (Rm. 2 25); *iustitia legis fides est Christiana* (Rm. 2 26), vgl. Rm. 9 31. Paulus dagegen will doch ohne Zweifel sagen, daß auf dem Wege der Gesetzeserfüllung und Gerechtigkeit das Heil nicht erlangt werden kann, und daß der Glaube das leistet, was jener unmöglich ist. Bei Ambrosiasters Gleichsetzung von Gesetzeserfüllung und Glaube — der Folge seiner moralistischen Religionsauffassung — ist eine einheitliche Auslegung des Römerbriefes nicht möglich; ein Satz wie Rm. 3 20 *quoniam quidem non iustificabitur ex operibus legis omnis caro coram deo* ist aus diesem Gedankenzusammenhang heraus nicht zu verstehen. Hier muß ein anderer Gedankengang ergänzend eintreten, ein Gedanke, der auch zu Gal. 3 12 ausgesprochen wird: *lex ad tempus iustificat, non apud deum* — der Nachdruck von Rm. 3 20 wird auf *coram deo* gelegt —; um vor Gott gerecht zu sein, bedarf es mehr als der Gesetzesgerechtigkeit, die von Ambrosiaster in diesem Zusammenhang als *iustitia civilis* verstanden wird, nämlich der *fides;* Gesetz und Glaube verhalten sich wie die niedere Stufe zur höheren. Um diesen Gedanken mit dem früheren zu vereinigen, muß man mehrere Bedeutungen des Gesetzes annehmen, wie Ambrosiaster zu Rm. 3 20 ausführt: Einmal handelt es sich im Gesetz „*de sacramento divinitatis dei*", sodann um die *lex naturalis* und daneben gibt es ein drittes Gesetz, die *lex factorum* — der Ausdruck beruht auf der altlateinischen Übersetzung von Gal. 3 19 (vgl. Tischendorf z. St.) —,

d. h. das Zeremonialgesetz, von dem bisher noch nicht die Rede gewesen ist. Rm. 3_{28} *arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis* und 3_{21} *sine lege* werden dahin erklärt, daß das Zeremonialgesetz aufgehoben sei; denn nur in diesem Sinne kann Ambrosiaster den paulinischen Satz gelten lassen. Indem aber der Begriff *lex* in dem Zusammenhang, wo er bei Paulus das mosaische Gesetz schlechthin bedeutet, um seinen eigentlichen Inhalt gebracht und bald in diesem, bald in jenem Sinn verstanden wird, ist der einheitliche Gedankenzusammenhang des Apostels gesprengt; die zugrunde liegende Idee, daß Gottes Gnade, nicht des Menschen Tun die Bedingung des Heiles sei, kommt kaum noch zur Geltung; neben der erwähnten Auffassung der *iustitia dei* als *misericordia* Rm. 3_{21} könnte höchstens die Erklärung von Rm. 3_{24} *iustificati gratis per gratiam ipsius* als ein Rest paulinischen Denkens erscheinen: *nihil operantes neque vicem reddentes sola fide iustificati sunt dono dei*[1]). Hier ist wohl an die in der Taufe ge-

1) Der hier begegnende Ausdruck *sola fide* ist auch sonst nicht gerade selten (vgl. Rm. $4_{5.6}$, I. Kor. 1_{4}, II. Kor. 3_{17}, Gal. 3_{22} 5_{5}), darf aber nicht als Zeichen tieferen Verständnisses des Paulus gewertet werden, da er nicht einmal etwas für Ambrosiaster allein Bezeichnendes ist, sondern sich auch bei andern Exegeten jener Zeit findet: vgl. Hilarius *comm. in Matthaeum cap. VIII fides enim sola iustificat.* Viktorinus Rhetor (vgl. die Stellen bei R. Schmid, Marius Viktorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin, Diss. Kiel 1895 S. 62 f.), Pelagius (vgl. Loofs, Dogmengeschichte 4. Aufl. 1906 S. 387, PRE³ 15 S. 753), Theodoret zu Gal. 3_{24} *πίστιν γὰρ μόνην εἰσενεγκόντες τῶν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν ἐδεξάμεθα.* Die vulgäre, auch von Ambrosiaster vertretene Auffassung hat lediglich die in der Taufe dargebotene Sündenvergebung im Auge, wenn sie von *sola fides* redet (vgl. Loofs, Dogmengeschichte S. 387, Harnack, Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, Bd. I 1891, S. 108 f.). Eine darüber hinausgehende religiöse Erkenntnis besitzt in voraugustinischer Zeit lediglich Viktorin, der schreibt: *tantum ex fide non ex operibus legis provenit benedictio* und der zu den *opera legis* auch

spendete Sündenvergebung gedacht; das ist alles, was von Paulinismus noch übrig ist.

Wie weit der Ausleger in Wirklichkeit vom richtigen Verständnis des Paulus entfernt ist, zeigt die Wendung, die dem Gedanken des Apostels von einer Rechtfertigung durch den Glauben Rm. 3 30 gegeben wird, daß nämlich nichts außer der *fides* ein *meritum* begründen könne. Noch deutlicher tritt diese Auffassung bei der Erklärung von Rm. 4 zu Tage, wo Paulus von dem Glauben Abrahams handelt. Das *meritum Abrahae* erscheint umso größer, als er keine Wunder gesehen hat, die ihm den Glauben hätten erleichtern können. *Inde credenti laus crescit, si, quod incredibile est et mundo stultum videtur, credatur. .... et ideo tanto laudabilior est Abrahae fides ceterorum fide, quia nullis signorum prodigiis attracta est* Rm. 4 19 ff.; außerdem ist es verdienstlich an Abrahams Glauben, daß zu seiner Zeit die große Mehrzahl der Menschen ungläubig war: *quod quidem nullius pretii esset, si omnes aequa sentirent.* Kein Wunder, wenn der so verstandene Glaube nicht ein Geschenk Gottes, sondern ein freier Willensakt des Menschen ist: *credere autem aut non credere voluntatis est* Rm. 4 4. Der dem Gesetz Unterworfene ist zum Gehorsam verpflichtet; wogegen der Gläubige zu belohnen ist, wie die Stelle *ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* besagen soll; so erscheint der Glaube fast als *opus supererogationis.* Es ist schon gezeigt worden (S. 61), wie diesem Glauben die Wunder als Beweis und Empfehlung dienen: *firmamentum veritatis huius signa sunt et prodigia* I. Tim. 3 15; und wie durch

---

die *opera christianitatis* rechnet (Migne, Patrologie SL 8 S. 1169 D). Damit ist im Prinzip jedes *meritum* beseitigt. Auch andere Äußerungen zeigen, daß diese religiöse Position von Viktorin mit Bewußtsein vertreten wurde (vgl. Schmid, a. a. O. S. 61 ff., Harnack a. a. O. S. 158 ff., Loofs, Dogmengeschichte[4] S. 350 Anm. 2).

Wunder, so wird der Glaube durch die Prophetie als *rationabilis* erwiesen (Rm. 12 6, Gal. 3 4f.).

Unter diesen Umständen ist auch nicht zu erwarten, daß Ambrosiaster den Gedanken, daß der Christ nicht mehr unter der Herrschaft des Gesetzes steht, hat völlig erfassen und durchdenken können. Die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit wird von ihm lediglich auf das Zeremonialgesetz bezogen, neben den Glauben aber treten ohne weiteres die guten Werke: *fides propitium facit deum, si bonis operibus approbetur* (I. Kor. 7 19). Noch deutlicher geht aus Eph. 4 13 *ut fides prima veniam, sancta vero conversatio perdurans cum fide coronam mereatur* hervor, wie Ambrosiaster die Lehre von der *sola fides* versteht. Ganz damit übereinstimmend ist, wenn das Gleichnis von der durch den Tod gelösten Ehe, das Paulus auf das Verhältnis von Christ und Gesetz anwendet, nach Ambrosiasters Meinung nur von der *lex factorum* gilt: *sequenti exemplo suadet Christianismum exutum esse a lege factorum, non ab omni lege* (Rm. 7 2); ist doch nach Rm. 13 1 die Beobachtung der *lex naturalis* die Voraussetzung selbst der Sündenvergebung: *nemini potest imputari misericordia, nisi habuerit iustitiam.* Derselbe Gedanke schimmert auch bei der Erklärung von Rm. 13 9 durch; denn die Worte *qui diligit proximum implevit legem* werden verstanden: *legem datam a Moyse implet, qui diligit proximum, nam novae legis mandatum est, etiam inimicos diligere,* ein Gedanke, der, durch den Text in keiner Weise veranlaßt, der altkatholischen Auffassung von der *nova lex Christi* entspricht und der noch klarer bei der Auslegung von Rm. 13 10 ausgesprochen wird, wenn die Worte *plenitudo legis est dilectio* paraphrasiert werden: *Ideo enim quod summum legis est memorat, ut huic evangelium societ, ostendens unius esse sensum auctoris. Sed quia tempore Christi addere (addi?) aliquid oportuit, non solum proximos, sed inimicos diligi praecepit.* Demgemäß wird I. Kor. 11 26

das *novum testamentum* geradezu als *nova lex Christi* bezeichnet und I. Kor. 6 20 ausgelegt: „*hoc est clarificare et portare deum in corpore, ut secundum legem eius ambulemus*“. Das Gesetz, soweit es sich um seinen moralischen Teil handelt, besteht noch in voller Geltung und wird durch die *nova lex Christi* nur überboten. Wie der Apostel sich Worte wie *omnia mihi licent* aneignen kann, ist dann natürlich dem Ambrosiaster unbegreiflich, — die *lex naturalis* kann doch Paulus nicht umstoßen wollen, sondern er will I. Kor. 6 12 nur sagen, daß ihm alles erlaubt sei, was seinen Mitaposteln gestattet ist!

Ist Ambrosiaster, was seine Auffassung von Gesetz, Glaube und Werken angeht, nicht gerade zum tiefsten Verständnis des Paulus hindurchgedrungen, so zeigt sich auch bei den Begriffen Sünde und Erlösung manch wesentliche Differenz zwischen Paulus und seinem Ausleger. Wir finden allerdings Äußerungen, die im Sinne des Paulus geschrieben zu sein scheinen und Dogmenhistorikern wie Harnack und Seeberg ein gewisses Recht geben, Ambrosiaster zu den Vorläufern der augustinischen Erbsündenlehre zu zählen. Besonders wird auf die berühmte von Augustin selbst schon zitierte Erklärung von Rm. 5 12 verwiesen: *(in quo omnes peccaverunt)*, wo Ambrosiaster bemerkt: *manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse* (ed. Ven.; Migne schreibt *ipsa) enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato.* Die Folge des Sündenfalls ist einmal der leibliche Tod — von Erbschuld ist m. W. nur einmal I. Kor. 11 10 *(reatus origo*[1]*)* die Rede, von Tilgung derselben durch die Taufe nie — und es ist zweifellos, daß auch nach Ambrosiasters Meinung dieser Sündenfall für die Menschen verhängnisvolle Folgen gezeitigt hat. Aber ist es nicht eine Abschwächung des Paulinismus, wenn

1) Die Stelle scheint übrigens textkritisch unsicher zu sein.

im folgenden, schon bei der Exegese von Rm. 5 12, vom ersten Tod der zweite, d. h. die ewige Verdammnis unterschieden wird, die nur eine Strafe der Tatsünden *(propria pecata)* ist und von der die Guten frei sind? Daß es solche *boni* gibt, wird von Ambrosiaster auch Rm. 5 6f. ohne weiteres vorausgesetzt. In den auf Rm. 5 12 folgenden Versen ist nach Ambrosiasters Meinung nur vom zweiten Tode, von der ewigen Verdammnis, die Rede, die sich nicht auf alle Menschen, sondern lediglich auf diejenigen erstreckt, *qui peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae* (Rm. 5 14), d. h. auf die Götzenanbeter, wogegen Leute wie Abraham, der zweifellos zu den *boni* gehört, von solcher Strafe frei sind. Aber auch die *boni* weilen nicht im Himmel, sondern — und das ist die zweite, sich auf alle Menschen erstreckende Folge des Sündenfalles — in dem oberen Teile der Hölle; denn durch das *„chirographum in decretis“* (Col. 2 14) hat der Teufel über alle Gestorbenen die Macht erlangt und kann sie an der Auferstehung zum ewigen Leben hindern (Rm. 5 12, Col. 2 14). Das Gesetz ist dann von Gott gegeben worden, um die Menschen wieder zum Gehorsam gegen Gott zurückzuführen und hat wirklich seinen Zweck erfüllt: *primum in Judaea destrui coepit regnum mortis* Rm. 5 14. Ambrosiaster sieht also nicht mit den Augen des Paulus in der vorchristlichen Menschheit Sünde auf Sünde sich häufen, sondern die Juden kommen bei ihm ziemlich gut weg; ihnen fehlt eigentlich nichts als die Sündenvergebung und diesen Mangel scheint Ambrosiaster nicht allzu tief zu empfinden: *Iudaei, ut in eo quod subreptum illis fuerat, quia impossibile est esse sine peccato, acciperent remissionem* (Col. 2 13f.). Wieviel fehlt hier an dem lebendigen Sündenbewußtsein eines Paulus oder Augustin! Nach der Auslegung von Rm. 5 15f. erstreckt sich die von Christus gebrachte Gnade sowohl auf die der ewigen Verdammnis anheimgefallenen Sünder als auch auf die von dieser Ver-

dammnis befreiten Guten, denen allen Verzeihung und Erlösung zuteil wird; so kommt es, daß nach der Aussage des Apostels die Zahl der Erlösten und Begnadigten größer ist als die der Verdammten. An eine allgemeine Begnadigung hat freilich Paulus nicht gedacht, so wenig wie an eine Verdammnis aller Menschen, sondern er selbst schränkt das „*omnes*" von V. 18 durch das „*multi*" von V. 19 ein: *quos supra omnes dixit, hic multos et plures significat, plures enim delictum Adae secuti sunt praevaricando, non omnes;* die Todsünde des Unglaubens ist es schließlich, die allein zur ewigen Verdammnis führt.

Der Gedanke, daß durch den Sündenfall Adams die menschliche Substanz verderbt sei, spielt bei der weiteren Erklärung von Rm. 5 keine Rolle mehr[1]), er tritt erst wieder bei der Auslegung des siebenten Kapitels im Zusammenhang mit der Interpretation der paulinischen Aussagen vom Fleisch hervor, ohne daß diesen Aussagen im vollen Maße ihr Recht zuerkannt wird. Die sündliche Natur des „Fleisches" an sich wird geleugnet, vielmehr liegt die Sache so, daß der Teufel nach dem Sündenfall die Macht erlangt hat, „*ad interiora hominis accedere et cogitationes adversas inserere*", da der Mensch jetzt „*venundatus sub peccato*" ist (Rm. 7 14; vgl. auch 18. 25). Freilich wird das Fleisch von Paulus selbst nicht als böse bezeichnet: *non dicit carnem malam sicut quibusdam videtur* (Rm. 7 18). Es hat nur nicht die Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, ist deshalb den bösen Einflüsterungen des Satans unterworfen und steht ihm wehrlos gegenüber (Rm. 7 25); es ist „*corrupta et morti subiecta*"; auch Rm. 8 7 wird ja von Paulus nicht das Fleisch, sondern

1) Auffallend ist auch hier die Übereinstimmung Ambrosiasters mit der des Pelagius, vgl. z. B. Rm. 5 14. 18. Schon R. Simon hat in seiner histoire critique III (1693) den Ambrosiaster gegen den Vorwurf der Leugnung der Erbsünde und des Pelagianismus in Schutz nehmen müssen.

die *sapientia carnis* als gottfeindlich bezeichnet. Daß aber das Fleisch nach dem Sündenfall in seinem Wesen verändert worden ist, zeigt die Auslegung von Rm. 8 3: Christus hat im Unterschied von andern Menschen nur die *similitudo carnis* getragen; sein Fleisch war gleich demjenigen Adams vor dem Sündenfall. Ja, Ambrosiaster geht soweit, daß er die Sündhaftigkeit des Fleisches mit der Fortpflanzung in Verbindung bringt: *per traducem fit omnis caro peccati* (zu Rm. 7 22); aber indem er für die Seele den Traduzianismus ablehnt, bricht er dem Erbsündengedanken die Spitze ab. Denn die Seele ist eben nach seiner Auffassung das Prinzip des Guten, das dem Menschen innewohnt, was ja auch Paulus nicht leugnet. Aber die Seele bleibt — und das wird vom Ausleger stärker betont als Paulus getan hätte — im wesentlichen von der im Fleisch wohnenden Verderbnis der menschlichen Natur unberührt (Rm. 7 22). Zu Rm. 7 25 wird gar die Freiheit des *animus* ausdrücklich hervorgehoben und die Wirksamkeit des heiligen Geistes ausdrücklich auf ein Mitwirken beschränkt. Wie moralistisch im Grunde Ambrosiaster denkt, zeigt sich darin, daß die Gnade Rm. 7 25 nichts anderes ist als die *lex fidei.* Die sündliche Verderbnis des Menschen besteht schließlich darin, daß die Versuchungen des Fleisches für ihn unwiderstehlich sind, während der Erlöste ihnen mit Hilfe des heiligen Geistes widerstehen kann; den Gedanken einer völligen inneren Umwandlung hat Ambrosiaster nicht erreicht. So wird denn Rm. 8 3 von ihm erklärt: *nec obest iam homini quia carni inest peccatum, si modo repugnet illi, memor auxilii dei* und auch zu Gal. 6 8 wird ausdrücklich gesagt *homo Christianus spiritu constat et carne; homo enim ad comparationem spiritus sancti caro est;* d. h. das Verhältnis von Fleisch und Geist wird überwiegend als Gradunterschied anstatt als ausschließlicher Gegensatz gedacht; eine Beobachtung, die wir ja schon

bei dem Verhältnis der Begriffe Gesetz und Glaube machen konnten.

Wir sehen mithin auch an diesem Punkte die Abschwächung der paulinischen Gedanken; das Bestreben, die sündliche Natur des Fleisches abzuschwächen und die Sünde selbst auf das Konto des Teufels zu buchen, der an Stelle des halb persönlich, halb unpersönlich gedachten paulinischen *peccatum* tritt und auch das Gesetz dem Menschen zum Verderben gewandt hat, ist unverkennbar (vgl. Rm. 5_{20} 7_{7-14}). Immerhin kann der Exeget sich nicht ganz den Gedanken des Paulus entziehen und ist zu dem Zugeständnis genötigt, daß durch den Sündenfall das Fleisch verderbt und den Einflüsterungen des Teufels unterworfen worden ist.

Tritt bei Ambrosiasters Auffassung der Sünde der Fall Adams in keinen wirklichen Zusammenhang zu der tatsächlichen Sündhaftigkeit der Menschen, so zeigt sich das noch deutlicher bei den Begriffen Erlösung und Sündenvergebung. Denn beide haben schlechterdings nichts mit einander zu tun; die Erlösung bedeutet Befreiung aus der Gewalt des Teufels, während die Sündenvergebung Gottes Werk und Gabe ist, die mit Christi Tod in gar keiner direkten Beziehung steht. Was die Erlösung angeht, so besteht sie darin, daß Christus die Macht des Teufels gebrochen und den in der Unterwelt von ihm festgehaltenen Seelen die Möglichkeit der Auferstehung verschafft hat; d. h. in der Aufhebung des *„chirographum in decretis“*. So oft begegnet die Anschauung, daß wir sie uns bis in die Einzelheiten genau vergegenwärtigen können. Der Teufel und seine Gesellen haben, wie schon erwähnt, Adam zur Sünde verführt und nach seinem Fall durch das *„chirographum in decretis“* die Herrschaft über die in der Unterwelt festgehaltenen Seelen der Gestorbenen erlangt (Col. 2_{14}); diese Macht will Gott dem Teufel nicht mit Gewalt wieder nehmen; er sendet Christus auf die Erde,

um den Menschen die Sündenvergebung zu predigen; als der Teufel sieht, wie Christi Predigt den Zweck hat, Gott und Menschen zu versöhnen, da fürchtet er für seine Herrschaft (II. Kor. 5 21), tötet Christus (I. Tim. 2 6. 7, I. Kor. 2 8, Col. 2 14) unvorsichtigerweise (Rm. 3 24), aus Wut über seine Frömmigkeit (Eph. 5 2) und macht sich dadurch einer Sünde, des Mordes (Rm. 8 3) schuldig (I. Kor. 2 8 15 57, Col. 2 14 f.), da Christus als Sündloser dem Tode nicht unterworfen ist. Nun kann ihm Christus, der in die Unterwelt hinabsteigt, nicht nur mit Gewalt, sondern auch mit Recht die Herrschaft über die Gestorbenen streitig machen (Rm. 3 24, I. Kor. 15 57); durch einen Kampf, der in der Unterwelt stattfindet (Rm. 3 24, I. Kor. 15 57), sind die Toten befreit und können in den Himmel aufsteigen (Rm. 8 3, II. Kor. 5 21). Es ist zu beachten, daß der Begriff der Erlösung *(redemptio)* an allen in Frage kommenden Stellen lediglich aus diesem Gesichtskreis erklärt wird (Rm. 3 24, I. Kor. 1 31, Gal. 3 13, Col. 1 14, I. Tim. 2 6. 7). Damit ist einem von Paulus gelegentlich (z. B. I. Kor. 2 8) gestreiften Gedanken eine allbeherrschende Stellung eingeräumt.

Deutlich ergibt sich hieraus auch das andere, daß Ambrosiaster scharf zwischen Erlösung und Sündenvergebung unterscheidet. Ganz unvermittelt wird zu Rm. 3 24 der Gedanke der Erlösung aus der Teufelsherrschaft herangezogen, weil der Text von *redemptio* redet, während doch dem Zusammenhang entsprechend die Erlösungsidee in Verbindung mit der Sündenvergebung (Rm. 3 21) gebracht werden müßte. Vollends II. Kor. 5 19. 21 wird das Verhältnis beider Begriffe klargelegt: *Deus opus suum nolens perire misit filium suum, per quem praedicata eis remissione peccatorum reconciliaret eos sibi per ipsum .... zelum enim passus est satanas adversus salvatorem videns eum docere homines, quomodo sibi propitium facerent deum, abrenuntiantes diabolo, et propter hoc occidit eum*

nesciens futurum adversus se. Am bezeichnendsten aber ist die Auslegung von Eph. 5 2, I. Tim. 2 5. 6. An ersterer Stelle „*tradidit semetipsum (sc. Christus) pro nobis hostiam et obligationem dei*" macht der Ausdruck *tradidit,* der auch Rm. 8 32 begegnet, nur daß dort Gott Subjekt ist, dem Ausleger Schwierigkeiten; dadurch könnte, so meint er, die irrige Vorstellung erweckt werden, als sei Christi Tod Gott wohlgefällig, aber das kann unmöglich der Fall sein; vielmehr besagt *tradidit* an beiden Stellen soviel wie *occidi permisit; immeritus qui occiditur, placet deo, non quia occiditur, sed quia usque ad mortem iustitiam conservavit.* Christi Tod ist also nicht eine Tat Gottes gewesen, um den Menschen die Sündenvergebung zu sichern, denn Gott hat diesen Tod nicht gewollt, sondern höchstens erlaubt. Ebenso bemerkt der Exeget zu Tim. 2 5, daß Christi Mittlerschaft zwischen Gott und Menschen darin bestand, daß er ihnen die wahre Gotteserkenntnis und Sündenvergebung vermittelt habe; dadurch hat er schon vor seinem Tode die Menschen und Gott versöhnt, während die Erlösung es nicht mit Gott, sondern mit dem Teufel zu tun hat: *quoniam homo reconciliatus deo, iam obnoxius erat morti infernae, ut ad deum cui reconciliatus erat, posset ascendere, Salvator, ut arbitrium suum ad effectum perduceret, mori se passus est contra ius* (I. Tim. 2 6). Es braucht kein Wort darüber verloren zu werden, wie sehr eine solche Auffassung der Erlösung und Sündenvergebung von der paulinischen abweicht und wie sehr sie den Aussagen des Apostels Gewalt antun muß.

Die dem Menschen durch Gott gespendete Sündenvergebung, wird dem Gläubigen, wie schon gesagt ist, durch die Taufe vermittelt (Rm. 11 29, I. Kor. 6 11, Eph. 1 13, Rm. 6), wobei durchaus in paulinischer Weise Taufe und Glaube zusammengestellt werden und betont wird, daß der in der Taufe innerlich umgewandelte Mensch durch diese Tatsache zu einem sittlichen Lebenswandel ver-

pflichtet ist; so z. B. in der Erklärung von Titus 3 5 *deus enim misericordia sua salvos nos fecit per Christum, cuius gratia renati spiritum sanctum accepimus abunde, ut bonis operibus inniti possimus ipso nobis in omnibus adiuvante, ut per haec haereditatem regni caelorum adsequi possimus* (vgl. Gal. 3 26. 27, Rm. 6 2. 3. 4). Mit Vorliebe wird auch der Begriff der *gratia* von der Sündenvergebung in der Taufe verstanden (Rm. 7 24 f. 11 29), wenn er auch nicht schlechterdings darauf beschränkt ist (vgl. I. Kor. 12 11). Der Geist aber erscheint nicht wie bei Paulus als die allwirkende Potenz, sondern er unterstützt das Tun des Menschen nur, wie die oben zitierte Auslegung von Tit. 3 5 zeigt. Ebenso zeigt die Exegese von Gal. 3 27 *Christum induunt*, wie die Christusmystik des Paulus nicht zur vollen Geltung kommen kann: *hoc dicit, quia credentes, dum immutantur, Christum induunt, quando hoc appellantur, quod credunt*. Über das *posse non peccare* haben wir zu Rm. 6 4 keine ganz deutliche Äußerung, wenn auch zu Rm. 8 4 diese Möglichkeit vorausgesetzt zu sein scheint; jedenfalls können Todsünden durch beständiges Gebet vermieden werden Eph. 6 18. Aus Rm. 4 7 ergibt sich Ambrosiasters Bekanntschaft mit dem altkirchlichen Bußinstitut; die interessante Auffassung von Rm. 11 29 *sine poenitentia sunt dona et vocatio dei* zeigt, wie die Buße die Voraussetzung für die Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden ist: *gratia dei in b a p t i s m a t e non quaerit gemitum aut planctum aut opus aliquod ... ostendit hoc inter primordia fidei non requiri, donum enim dei gratis donat peccata in baptismo*. Wie aber das Christentum für Ambrosiaster keine die Gesetzesbeobachtung prinzipiell außer Kraft setzende, weil innerlich überwindende Religionsstufe ist, so ist auch der Erlösungsgedanke nicht so verstanden, daß das sittliche Leben wie bei Paulus als die notwendige Folge des Erlöstseins erscheint. Durchweg läßt sich das bei der Exegese beobachten. Das neue Leben

des Christen, von dem Rm. 6 die Rede ist, scheint Ambrosiaster, am deutlichsten in Vers 9, durchweg auf das jenseitige Leben zu beziehen und als Belohnung für den Christen, falls er sich von Sünden rein hält, aufzufassen. Durch die Erklärung von Rm. 8 zieht sich der Gedanke hindurch, daß der heilige Geist nur dann dem Christen zuteil wird, wenn er von Sünden frei ist, den Sünder dagegen wieder verläßt (Rm. 8 9 ff.), während doch der Apostel umgekehrt von der Wirklichkeit des Geistesbesitzes oder, wie Rm. 6, des in der Taufe geschenkten neuen Lebens ausgeht und daraus die Verpflichtung zu sündenfreiem Wandel und die Möglichkeit des *posse non peccare* — wenn nicht die Unmöglichkeit des *posse peccare* — folgert. So ist denn auch die Glaubensgewißheit, der Paulus Rm. 8 28 ff. machtvollen Ausdruck verleiht, für den Erklärer nicht mehr selbstverständlicher Besitz, sondern Ermahnung und Forderung. Wie tief sein religiöses Bewußtsein hinter der paulinischen Höhenlage zurückbleibt, zeigt I. Kor. 12 31, wo der Gedanke ausgesprochen wird, daß die von Gott zur Erbauung der Kirche verliehenen Gnadengaben kein Verdienst des Menschen bei Gott begründen, daß dies aber wohl bei der Liebe der Fall sei. So spricht der Ausleger, kurz bevor er sich anschickt, ein Kapitel zu erklären, das über jede Verdienst- und Werkgerechtigkeit den Stab bricht. Kein Wunder, wenn auch die Liebe intellektualistisch mißdeutet wird und Liebe zu Christus in der rechten Lehre von ihm besteht (Eph. 6 22) oder wenn das Ideal des heiligen Geistes eine *rationabilis vita* ist (Eph. 5 19). Ambrosiaster ist ein vorzügliches Beispiel für die Tatsache, daß zum wirklichen Verständnis geschichtlicher Erscheinungen noch etwas anderes erforderlich ist als Klarheit des Verstandes und daß auch korrekte Rechtgläubigkeit kongeniales religiöses Miterleben nie ersetzen kann.

Ein Ausleger von so ausgesprochen rationalistischer Grundstimmung wie Ambrosiaster hat natürlich auch für

die paulinische Lehre von der Gnadenwahl, wie sie in erster Linie Rm. 9—11 entwickelt wird, wenig Verständnis. Ist doch keine Lehre geeigneter, den schlechterdings irrationalen Charakter des Gottesbegriffes zum Ausdruck zu bringen und keine ist deshalb auch dem Rationalismus jeder Art so anstößig und bedenklich erschienen, als dieser Gedanke, der den Primat des Willens vor dem Intellekt in schärfster Zuspitzung durchführt. So sehen wir den Ambrosiaster zu dem beliebten Auskunftsmittel vermittelnder Exegeten greifen, die die Vorherbestimmung Gottes zu einem Vorherwissen abschwächen. Einmal — I. Tim. 2 13 — gebraucht er allerdings auch den Ausdruck *destinare,* aber es ist deshalb doch nicht zu bezweifeln, daß er nicht im strengen Sinne an ihm festhalten kann. I. Tim. 2 4 gibt ihm Anlaß zu der Frage: „Warum geschieht nicht Gottes Wille, der doch aller Menschen Rettung beabsichtigt?" Die Antwort lautet: *non enim sic vult, ut nolentes salvuntur;* der Glaube ist nichts wert, wenn er nicht freiwillig ist. Aus II. Tim. 2 21 wird gefolgert, daß niemand von Natur gut oder böse sei, sodaß er nicht zum Guten gebracht werden könnte. Gott hat das Böse nicht verschuldet noch gewollt; wie Rm. 8 32, Eph. 5 2 bedeutet *„tradidit illos (sc. homines) deus in desideria cordis eorum etc."*, daß Gott die Sünden der Menschen zugelassen habe *(permisit)* Rm. 1 24, wie Gott den Tod Christi zugelassen hat, denn hätte er diesen gewollt, so träfe doch den Teufel keine Schuld (Eph. 5 2). Phil. 2 13 wird von Ambrosiaster genau entgegengesetzt dem wirklichen Sinne paraphrasiert: *deum bonos conatus adiuvare testatur ...., ut nostrum sit velle, perficere vero dei.* Die Erklärung von Gal. 1 15 zeigt, wie Ambrosiaster das Vorherwissen an die Stelle der Vorherbestimmung setzt; *praescientia ergo dei segregatus est de utero matris suae, id est, antequam nasceretur, vel statim natum scivit deus futurum bonum.* Das gleiche Bild zeigt uns ein Blick auf die Erklärung der in Frage kommenden

Stellen des Römerbriefes: Den Ausdruck *propositum* Rm.
·28 scheint er zunächst vom Willen des Menschen zu ver-
tehen, danach würde allen denen, die nach dem Vorsatz
ıres Herzens berufen sind, alle Dinge zum Besten dienen
nüssen. Hernach scheint er sich freilich der näherliegenden
ıuffassung zu wenden zu wollen, die *propositum* vom
öttlichen Willensratschluß versteht, denn er fährt fort:
*Ii ergo secundum propositum vocantur, quos credentes
raescivit futuros sibi idoneos, ut antequam crederent,
cirentur*[1]). Diejenigen, die vom Glauben wieder abfallen,
at Gott gar nicht erwählt, da er ihren Abfall voraussah
Rm. 8 29). Auch hier soll das Vorherwissen für die
reiheit des Menschen Raum lassen. Ebenso sehen wir
nsern Exegeten bei der Auslegung von Rm. 9 11—13. 14. 15
ıit dem Begriff der *praescientia* arbeiten, der allerdings
ıanchmal den der Erwählung streift, so z. B. Rm. 9 11—13
*raescientia est qua definitum habet, qualis unius cuiusque
ıtura voluntas erit;* aber es wird doch stets die jeden
Ienschen nach Verdienst behandelnde Gerechtigkeit Gottes
ervorgehoben. So soll Rm. 9 16 bedeuten, daß Gott, der
Ierzenskündiger, sich nicht nach den Bitten und Be-
ıühungen der Menschen richtet, sondern nur den belohnt,
er es wirklich verdient. Rm. 9 18 *cui vult miseretur et
uem vult indurat* ist nicht des Paulus Meinung, sondern
n ihm gemachter Einwand, den er widerlegen will; zu
em Gleichnis von dem Töpfer, der mit seinem Ton nach
utdünken verfährt, fügt Ambrosiaster den charakteristischen
usatz hinzu: *in figulo enim sola voluntas, in deo autem
oluntas cum iustitia, scit enim cuius debeat misereri*
Rm. 9 21). Dadurch wird eben der Gedanke des Gleich-
sses, daß für das Verhalten des Schöpfers dem Geschöpf
egenüber keine Rechtsnorm in Frage kommt, um seine
ointe gebracht.

1) vgl. R. Simon, histoire critique des principaux commen-
teurs du nouveau testament (Bd. III der histoire critique) S. 137

Wir kommen also auch an diesem Punkte zu dem Resultat, das aus den früheren Darlegungen hervorging, daß nämlich Ambrosiaster gerade den eigentümlichen Formulierungen der paulinischen Gedanken nicht im vollen Maße gerecht worden ist, sondern sie, da er an der kanonischen Autorität des Paulus nicht rütteln konnte noch wollte, in seinem Sinne verstanden und umgebogen hat. Daß es dabei an Gewaltsamkeiten nicht fehlte und daß manche Unstimmigkeiten aus solchem Verfahren mit Notwendigkeit folgen müssen, ist an einzelnen Beispielen dargelegt worden. Dem altkatholischen Ausleger fehlt eben das, was für das religiöse Verständnis die wesentlichste Vorbedingung ist, das eigene Nach- und Miterleben der religiösen Grundprobleme, die Paulus in seinen Briefen behandelt. So hat denn seine Auslegung der paulinischen Briefe, so bedeutend sie vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus betrachtet ist, für die Vertiefung der Frömmigkeit und eine durch solche Vertiefung hervorgebrachte Bereicherung der theologischen Problemstellung keine grundlegende Bedeutung gehabt; die schöpferische und belebende Wirkung, die der Paulinismus durch Augustin und die Reformatoren ausgeübt hat, ist von diesem Kommentare nicht ausgegangen; die moralistische Auffassung des Christentums, wie sie für die altlateinische voraugustinische Kirche charakteristisch ist, hat Ambrosiaster an keinem entscheidenden Punkte durchbrochen.

Aber wenn auch unser Kommentar für ein tieferes Erfassen der Religion des Apostels keine bahnbrechende Bedeutung gehabt hat, so sollen ihm seine Verdienste doch nicht geschmälert werden. Das Unberührtsein von der allegorischen Methode der alexandrinischen Exegeten, die relative Unbefangenheit und Nüchternheit seiner Auffassung, der Scharfsinn seiner Auslegung, von dem manch originelle Kombination Zeugnis ablegt, werden ihm immer einen Ehrenplatz in der Geschichte der Exegese sichern.

Inhaltsverzeichnis.

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Friedrich Mundle, bin geboren am 28. April 1892 als Sohn des Lehrers Gottlob Mundle in Stuttgart. Meine Schulbildung erhielt ich in Barmen, wo mein Vater seit 1895 als Lehrer am Seminar der Rheinischen Missionsgesellschaft tätig ist. Dort besuchte ich von 1901—1910 das Gymnasium. Nach bestandener Reifeprüfung studierte ich in Tübingen, Marburg und Berlin Theologie, Philosophie und Geschichte. Im Anfang meiner Studienzeit standen geschichtliche, späterhin neutestamentliche, geschichts- und religionsphilosophische Fragen im Mittelpunkt meines Interesses. Besondere Anregung verdanke ich den historischen Übungen von Herrn Prof. Wenck, sowie den Seminarien und Vorlesungen der Herren Professoren Natorp, Herrmann, Jülicher und Heitmüller. Am 23. August 1914 bestand ich in Marburg die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen in evangelischer Religionslehre, Hebräisch, Geschichte und philosophischer Propädeutik. Die eine der beiden Arbeiten „Über das religiöse Apriori bei E. Tröltsch in seinem Verhältnis zu Kant“ ist in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1916 erschienen. Vom 12. September 1914 bis 3. August 1915 war ich als evangelischer Religionslehrer am Kaiser-Wilhelms-Gymnasium und der Augusta-Viktoriaschule in Trier tätig. Damals entschloß ich mich, mich der Theologie zu zuwenden und bestand im Oktober 1915 die erste, 1917 die zweite theologische Prüfung in Koblenz. Vom 20. August 1915 bis 1. April 1919 war ich im Heeresdienst, zuerst mit der Waffe, dann — seit dem 1. Dezember 1919 — als Lazarettpfarrer in Münster. Seit dem 1. Januar 1917 habe ich die zweite Repetentenstelle am Seminarium Philippinum in Marburg inne. Eine Verwundung und längerer Aufenthalt im Lazarett ermöglichten mir während des Heeresdienstes die Vollendung der schon während der Studienzeit begonnenen Lizentiatenarbeit, sowie die Ablegung des Rigorosums, dem ich mich am 20. Dezember 1917 unterzog. Infolge der Kriegsbestimmungen konnte mir mein Diplom schon am 31. Januar 1919 vor Drucklegung der Arbeit ausgehändigt werden. Am 30. Juli 1919 habilitierte ich mich in Marburg für das Fach der neutestamentlichen Wissenschaft. Zu der vorliegenden Arbeit bin ich durch Herrn Prof. D. Heitmüller angeregt worden. Ihm, sowie Herrn Geheimrat D. Jülicher, bin ich für manchen freundlichen Hinweis und Wink zu großem Dank verpflichtet.